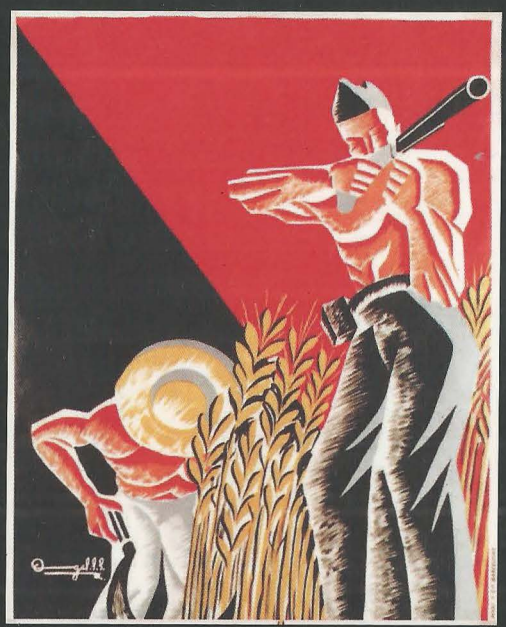
felsefelogos



anarşizm

seçkin sertdemir • miguel abensour'da anarşik demokrasi fikri

carl levy • gramsci'nin kültürel ve politik kaynakları: hapishane yazılarında anarşizm

melike durmaz • bir bilim anarşisti olarak paul k. feyerabend ve feyerabend için aristotelesçi sağduyunun bilimdeki önemi

gregor kritidis • gözyaşları bir gün öcünü alır: yunanistan'daki anarşizminin rönesansı üzerine

kemal bakır • pyotr a. kropotkin ve anarşist etik

richard saage • özeleştirel vizyona sahip bir ütopya: mülksüzler romanı

58
2015/3

felsefelogos • anarşizm
2015/3
58

felsefelogos

Yıl 19 Sayı 58
fesatoder yayınları
İstanbul
e-mail: felsefelogos@gmail.com
www.felsefelogos.com & www.fesatoder.com
Genel Yayın Yönetmeni: Sinan Özbek
Fesatoder Adına İmtiyaz Sahibi: Sema Ülper Oktar
Sorumlu Yazı İşleri Müdürü: E. Aras Ergüneş
Yayın Kurulu: Muharrem Açıkgöz, Engin Delice, E. Aras Ergüneş, Thomas Geisen, Ferda Keskin, Uluğ Nutku, Sinan Özbek, Kaan Özkan, Peter Thomas, Sema Ülper Oktar, Fehmi Ünsalan, Tanzer Yakar

Danışma Kurulu
(alfabetik sırayla)
Prof. Dr. Saffet Babür
Prof. Dr. Betül Çotuksöken
Prof. Dr. Alex Demirovic
Prof. Dr. Frigga Haug
Prof. Dr. Wolfgang Fritz Haug
Prof. Dr. Onur Bilge Kula
Prof. Dr. Beno Kuryel
Prof. Dr. Domenico Losurdo
Prof. Dr. Hakan Poyraz
Prof. Dr. Metin Toprak
Kapak Resmi: *Alexandr Deineka, Demonstration, 1928*
Baskı Öncesi Hazırlık: Fehmi Ünsalan
Baskı
Akademi Matbaacılık
Davutpaşa Cad. Güven San. Sit. C Blok No: 230
Topkapı/İstanbul Tel: 0212 4932467
Sertifika No: 14352
Genel Dağıtım
UMUTTEPE YAYINLARI
Tel: 0262 359 10 60 Fax: 0262 323 18 58
www.umuttepeyayinlari.com/ bilgi@umuttepeyayinlari.com

felsefelogos hakemli bir dergidir.
EBSCOhost ve The Philosopher's Index tarafından listelenmektedir.
felsefelogos'ta yayımlanan yazıların sorumluluğu yazarlarına aittir.
Gönderilen yazıların yayımlanma kararı hakem raporlarına bağlıdır.
Gönderilen yazılar iade edilmez. *felsefelogos* ile yazarlar arasındaki iletişim internet üzerinden e-mail yoluyla gerçekleşir.

İçindekiler

Sunu

Seçkin Sertdemir • Miguel Abensour'da anarşik demokrasi fikri 7
Carl Levy • Gramsci'nin kültürel ve politik kaynakları: hapishane yazılarında anarşizm 19
Melike Durmaz • Bir bilim anarşisti olarak Paul K. Feyerabend ve Feyerabend için aristotelesçi sağduyunun bilimdeki önemi 43
Gregor Kritidis • "Gözyaşları bir gün öcünü alır" yunanistan'daki anarşizminin rönesansı üzerine 57
Kemal Bakır • Pyotr A. Kropotkin ve anarşist etik 69
Yağız Alp Tangün, A. Hıdır Eligüzel • Anarşizmlere köprüler kurmak: anarşist adalar modeli 83
Richard Saage • Özeleştirel vizyona sahip bir ütopya: mülksüzler romanı 95
Cengiz İskender Özkan • Epistempolojik anarşizm: Paul K. Feyerabend 107
Paul Le Blanc • Anarşist meydan okuma 119
Christiane Vollarie • Estetik Anarşi 141
Metin Bal • Felsefi dayanaklarıyla ortaçağda sanat 149
Mehmet Ali Sarı • Hegel felsefesinde bilinç: bilincin kendine yolculuğu 175
Efe Baştürk • Demokrasi üzerine yeniden düşünmek: Ranciere'in siyaset felsefesinde demos, polis ve eşitlik 195
Kasım Moninov • Rus felsefesinin tarihsel gelişimi ve genel karakteristikleri 217
Alfred Schmidt, Adolfo Vazquez • Günümüzde materyalizm 235

Tarihsel Eleştirel Marksizm Sözlüğü • Anarşizm, anarko-sendikalizm 249

Sunu

Kuşkusuz anarşizm güçlü bir siyasi akım olarak etkili oldu. Sadece bir siyasi akım olarak kalmadı çok güçlü temsilcileri olan felsefi akım olarak da etkili oldu. Ama özellikle siyasi rakipleri sert polemiklere anarşizm kavramının içini boşaltmaya, "kör terörle" aynı şekilde algılanmasını sağlamaya uğraştı. Doğrusu önemli oranda da bunda başarılı oldular. Bizde ise bir siyasi akım olarak kayda değer bir varlık gösteremedi. Felsefe alanındaysa neredeyse hiçbir temsilcisi olamadı. Kendini dost sohbetlerinde anarşist diye tanımlayan meslekten felsefecilerin çabası fantastik bir algı yaratmanın ötesine geçemedi. Oysa düşünce tarihinde anarşizm önemi yadsınmayacak bir yer işgal ediyor. Felsefe geleneği olan toplumlarda bu öneme uygun oranda çalışmalar yapılıyor. Umuyoruz Türkiye'de de felsefeciler anarşizm hakkında daha yoğun çalışmalar yaparlar. Bu umutla anarşizm temasıyla hazırladığımız derginin mütevazı da olsa bir katkı olmasını diliyoruz...

***

Kaybımızın büyük acısından mı bilmem ama Uluğ Nutku için hazırladığımız sayıda önemli hatalar yaptık. Ahmet İnan'ın isteğimiz üzerine gönderdiği yazısı nasıl olduysa baskıya girmede. Mustafa Günay'ın yazısı da dergide yer almadı. Güçlü Ateşoğlu'nun yazısında dipnotlarda kaymalar oluştu. Aynı şekilde Semir Temiz'in yazısında da dipnot kaymaları oldu. Fatih öztürk'ün yazısındaki italikler düz yazıldı. Özdemir Sat'ın da soy ismi Said şeklinde yazılmış. Değerli yazar meslektaşlarımızdan dergimiz ve sayı editörümüz Hülya Can Nutku özür diliyor...

***

Dergimizi hazırladığımız sırada değerli dostumuz Prof. Dr. Sabri Büyükdüvenci'nin ölüm haberini aldık. Felsefe camiasından bir kayıp daha vermenin üzüntüsü içindeyiz. Sevenlerine başsağlığı diliyoruz.

S. Ö.

Miguel Abensour'da anarşik demokrasi fikri

Seçkin Sertdemir

GİRİŞ

Kurumlar ve kurumsal pratikler ile anayasal ve yasal formlara dayalı olarak işleyen demokrasi ile her türlü kurumsallaşmayı, iktidarı ve otoriteyi reddeden anarşizmi birlikte düşünmek ilk bakışta çelişkili gibi görünebilir. Gerçekten de siyasal düşünce tarihinde kurumsallaşmayı hedefleyen bir rejim olarak demokrasi ile ideoloji olarak anarşizm düşüncesi birbirlerinin karşıt kutuplarında yer alırlar. Fakat bu karşıtlığa rağmen, siyaset felsefesinde demokrasiyle ilgili güncel tartışmalar bize, kendisini anarşizmden ayıran bir "anarşik" demokrasi fikrinin mümkün olduğunu gösterir. Miguel Abensour, Claude Lefort, Jacques Rancière, Étienne Balibar vb. gibi düşünürlerin başını çektiği bu tartışmalarda demokrasi, ne kurumsallaşmaya ve anayasaya dayalı herhangi bir siyasal rejim olarak değerlendirilir ne de anarşi (an-arkhe) sıfatı ideolojik bir temelde kendisini açıklayan anarşizme dayandırılır. Bu tartışmaların temel amacı, bu iki muğlak kavramı anarşi ile demokrasiyi yeniden düşünerek, demokrasi fikrini değişmez bir zemin veya öz üzerinde sabitlemek yerine, onu "oluş" (devenir) halinde tefekkür etmektir. Böylelikle demokrasi, geleneksel felsefenin ortaya koyduğu gibi, kurumsal, anayasal güvenceler ve "vatandaşlar"ın temsil edilmesiyle işleyen siyasal bir sistem ya da devlet yönetim biçimi değil, her türlü arkhe'yi dışlayan veya her türlü otoriteye karşı çıkan bir birlikte yaşama biçimi haline gelir. Böyle bir demokrasi anlayışında, uzlaşmaya dayalı çoğunluk rejimi olarak demokrasi yerini ihtilafa dayalı demokrasi fikrine bırakırken, geleneksel siyaset felsefesinin "Demokrasinin temeli, özü nedir?", "Demokrasilerde iktidarlar halk tarafından ve halk için nasıl yönetebilir?", "Demokrasilerde devleti/iktidarı

yürütme hakkını kimin alması meşrudur?" gibi sorularının yerine de "Beşeri eylemlere olanak tanıyan ihtilaflı bir demokrasi fikri mümkün müdür?", "Demokrasinin 'temeli' herhangi bir ilkeye veya insan haklarına dayandırılabilir mi?" gibi sorular geçer. Kısacası geleneksel anlamda egemenlik, ulus-devlet ve mutabakat kavramlarına dayalı temsili demokrasi anlayışı, belli toplumsal menfaatleri hesaba katamadığı ve totaliter rejimlere dönüşme riskini bertaraf edemediği için, yerini ihtilaf ile siyasallık arasındaki ilişkinin sorgulanmasına bırakır.

İhtilaflı ve "oluş" (devenir) halinde bir demokrasi anlayışı üzerine tefekkürde bulunan söz konusu siyaset felsefesi düşünürleri de, genellikle Marksist düşünceyle aralarına mesafe koyup, Machiavelli'ye geri dönerek, onun "toplumsal bölünme" kavramından ilham alırlar. Fakat bu düşünürler arasında "başkaldıran demokrasi" fikrini ortaya atarak demokrasinin an-arkhe temelini sorgulayan Miguel Abensour ise, Marx'ın gençlik dönemi eserlerine dayanarak, bu siyaset felsefesi geleneğinde Marx dolayımını yeniden kurar: Ona göre Marx, gençlik döneminde, devlet ve demokrasi arasında kurduğu karşıtlıkla demokrasinin an-arkhe temelini ortaya koymuştur. Marx'ın yanında Machiavelli, Étienne de la Boétie, Spinoza, Hannah Arendt, Pierre Clastres, Claude Lefort, Emmanuel Levinas gibi filozofları izleyerek "başkaldıran demokrasi" fikrini temellendiren Abensour, demokrasiyi devletin içinde, berisinde veya ötesinde değil de, bizzat ona karşı durarak kendisini açığa çıkaran çoğulcu bir eylem anlayışına dayandırır ve onu şöyle tanımlar: "Başkaldıran demokrasi, iktidarlara karşı tekil yurttaşı savunan bir çeşit radikal-liberal proje değil, daha çok devlete karşı yurttaşları veya daha doğrusu devlete karşı yurttaşlar topluluğunu savunan çoğul bir formüldür." (2004b, s. 12) Böyle bir demokrasi, toplumda ihtilafların neden olduğu çoğulluğu indirgemeye çalışan devlete, onun mekanizmalarına ve rasyonalitesine karşı çıkarak çoğul bir yurttaşlar topluluğunu görünür kılan eyleme dayalı daimi bir mücadeleyi ifade eder.

Bu makalede Abensour'un "başkaldıran demokrasi" fikrini anlamak amacıyla öncelikle Marx'ın gençlik eserlerinde bulunan demokrasi ile devlet arasındaki karşıtlığı ele alarak, Abensour'un çağdaş siyaset felsefesinde Marx dolayımını nasıl yeniden kurduğunu açıklayacağız. Ardından Abensour'un düşüncesinin çağdaş demokrasi tartışmaları içindeki özgünlüğünü ortaya koymak amacıyla, ona ve daha birçok günümüz düşünürüne ilham veren Lefort'un "yabanıl demokrasi" fikriyle Abensour'un "başkaldıran demokrasi" fikrini karşılaştıracağız. Bu amaçla Lefort'un "yabanıl demokrasi" düşüncesini ve onun anarşiyle ilişkisini açıkladıktan sonra Abensour'un "başkaldıran demokrasi"sinin özelliklerini üç aşamada ele alacağız: Birinci olarak "başkaldıran demokrasi" anlayışı, devletin içinde veya berisinde değil, bizzat devlete ve onun rasyonalitesine karşıt olan anarşik bir dürtüye dayanır. İkinci olarak, bu demokraside başkaldırma edimi zamansal olarak hem gelenekten hem de yeni kurulmak istenen siyasal teşekkülden kopuş anında ortaya çıkan yurttaşların kendiliğinden ve çoğulcu eylemlerini ifade eder. Üçüncü ve son olarak ise, Abensour'un demokrasi fikri siyasallık ve devletle ilgili olanlar (l'étatique) arasında bir karşıtlığa dayandığından, "başkaldıran demokrasi" sadece devlete değil, devlet/yönetim rasyonalitesine de (la gouvernementalité), onun Bir'leştirici söylemlerine de karşıttır.

DEVLETE KARŞI DEMOKRASİ

Abensour için geleneksel siyaset felsefesinin devlet ile demokrasiyi özdeşleştiren "demokratik devlet" kavramı sadece çelişkili değildir, aynı zamanda demokrasi ve devlet birbirlerine tam olarak karşıt kavramlardır (2004a, s. 24-25). Abensour, böyle bir karşıtlık üzerine düşünürken demokrasi tartışmalarında birisi ılımlı ve mutabakata dayalı, diğeri de antidemokratik olan iki klasik yaklaşımı da eleştirir (2004b, s. 5). Demokrasi ne farklı taraflar arasında mutabakat arayışına dayalı temsili ve ılımlı bir sistemdir ne de insanlara özgürlük vadederken aslında onları tahakküm altına alan bir yanılsamadır. O, aslında monarşi, otokrasi, aristokrasi gibi herhangi bir rejim bile değil; "oluş" halinde kendisini açığa vuran ve anarşik (an-arche) bir ilke üzerine dayanan bir birlikte yaşama biçimidir. Abensour'a göre klasik anlayışta görüldüğü gibi, demokrasiyi devletle özdeşleştirmek yerine, devleti demokratik toplumların temelinde bulunan bir arkhe olarak görmeyi bıraktığımızda demokrasi de "hakiki"[1] anlamını kazanacaktır.

Peki, böyle bir demokrasi anlayışının anarşik olması, herhangi bir arkhe'sinin olmaması ne demektir? Abensour'a göre bir otorite ya da arkhe olarak görülen devletin demokrasiyle özdeşleştirilmesi ve demokrasinin "hukuk devleti" olarak yorumlanması, aslında demokrasinin anarşik (an-arkhe) temelini ortadan kaldırır ve böylelikle demokrasinin kendisini birlikte yaşama biçimi olarak açığa vurma olanağını yok eder. Abensour bu düşüncesini Marx'ın gençlik eserlerinden hareketle temellendirir. Devlete Karşı Demokrasi, Marx ve Makyavel Momenti adlı kitabında Marx'ı Marksizm'den ayırıp, onun siyasal demokrasi sorgulamasına vurgu yaparak, Marx'ın düşüncesini Machiavel'in siyasal fikirleri ışığında okur. Abensour'a göre Marx 1843 yılında yayınladığı Critique du droit politique hégélien adlı eserinde "hakiki demokrasi"nin nasıl ortaya çıkabileceği sorusunu sorarak, felsefe tarihinde ilk defa bunun ancak devletin yok olmasıyla mümkün olabileceğini söyler (2004b, s. 8). Genç Marx bu kitabında siyasal demokrasi, sivil toplum ve devlet üzerine yaptığı yorumlarıyla modern bir devlet eleştirisi ortaya koyar. Abensour, Marx'ın Hegel'i "özne olarak sadece İdea'yı düşünmekle" ve böylelikle de siyasallığı dikkate almamakla eleştirdiğini belirterek Marx'ın şu sözlerini alıntılar: "Kendini devlette siyasal oluşum olarak geliştiren soyut İdea'dan hareket edilir. Dolayısıyla söz konusu olan siyaset kavramı değil, tam aksine, siyasal bağlamdaki soyut İdea'dır (...) Siyasal oluşumun özgül fikriyle ilgili henüz hiçbir şey öğrenemedik." (akt. Abensour, 2002, s. 83; 2004a, s. 85-86) Marx burada siyasallık üzerine tefekkürde bulunurken, özne olarak Hegel'deki gibi İdea'yı değil, demos'u ele alır. Marx'a göre "hakiki demokrasi" kendi kendisini oluşturduğu anda, demos'la bağını korumak ve sürdürmek için devleti yok eder, çünkü devlet, kendisini demos'un eyleminin yerine koyarak, onun üzerinde tahakküm kurmaya yatkın olan bir kurumdur (2004b, s. 8). O halde Marx için demokrasi ya devlete karşıt olarak ortaya çıkar ya da hiç var olmaz. (2004b, s. 9).

---

1 Aslında hakikat alanı ile demokratik siyaset alanı birbirlerinden tamamen ayrı alanlardır. Birisi arkhe'ye dayalı ve değişmez iken, diğeri sanılara, fikirlere dayalı, değişken bir alandır. Fakat burada "hakiki" sıfatını kullanırken amacımız demokrasi ile hakikat arasında bir bağlantı kurmak değil, Marx'ın "hakiki demokrasi" kavramına gönderme yapmaktadır.

Fakat Abensour'a göre Marx 1844'te kaleme aldığı Okuma Notları'nda, 1843'te yaptığı devlete karşı demokrasi sorgulamasından uzaklaşarak üretim etkinliği üzerinde yoğunlaşmaya başlar. Üretim, siyasal ilkelerin ve siyasallık sorgulamasının yerine geçtiğinde ise, "ekonomik" altyapı problematiği, "hakiki demokrasi" arayışını bertaraf eder (2004a, s. 133-134; 2002, s. 130-131). Fakat Abensour için, Marx'ın gençlik dönemlerindeki demokrasi sorgulaması sonraki eserlerinin bazılarında tamamen ortadan kaybolmaz ve örneğin 1871'de Paris Komünü üzerine yazdığı Fransa'da İç Savaş'ta bu problematik yeniden canlanır (2004a, s. 141; 2002, s. 139).

Abensour, Marx'ın 1843'te yaptığı devlete karşı demokrasi analizini takip ederek, "hukuk devleti" kavramsallaştırmasına dayalı bir demokrasi anlayışını reddeder ve anarkhe bir demokrasi anlayışı ortaya koyar. Demokrasiyi hukuksal taleplerle özdeşleştiren yaklaşımları eleştiren Abensour'a göre, sadece hak taleplerinin tanınmasına dayalı olarak hukuki çerçevede temellendirilen bir demokrasi, devletin onayı olmaksızın neredeyse hiçbir etkinlik, hareket veya eylem gerçekleştirilemeyeceği için nihayetinde daimi biçimde devleti güçlendirir.

Abensour, çağdaş siyaset felsefesinde genellikle Spinoza, Machiavel, Arendt, Lefort gibi düşünürlere referansla sürdürülen demokrasi tartışmalarında Marx dolayımını, onun devlet ve demokrasi karşıtlığını dirilterek kurmuş olur[2]. Onun bu okumayla açıklığa kavuşturduğu "anarşik demokrasi" veya "başkaldıran demokrasi" fikrini daha iyi kavramak için bu fikrin çağdaş demokrasi tartışmaları içindeki yerini, özellikle de bu tartışmalarda önemli bir ilham kaynağı olan Lefort'un "yabanıl demokrasi" anlayışından farkını açıklamamız yerinde olacaktır.

YABANIL DEMOKRASİ

Totaliter rejimlerin ardından bütünsel, birlik ve bütünlüğü amaç edinen ve topyekûn kurgulanan toplum ve iktidar tahayyüllerinin eleştirilmeye başlandığı bir dönemde Lefort, modernitenin siyasal krizini anlamaya çalışır. Bu amaçla geleneksel siyaset felsefesinin "Siyasal iktidarın yerini kim dolduracak? Bu yeri kim hak eder?" sorusunu, iktidarın sembolik anlamının ne olduğu sorusuna dönüştürür. Böylelikle monarşi, demokrasi ve totalitarizmde iktidarın sembolik anlamını sorgularken, Machiavelli'nin ünlü "toplumsal bölünme" analizine dayanır ve bu bölünmeyi Le Travail de l'Œuvre de Machiavel adlı eserinde şöyle açıklar: Her türlü toplulukta halk ekâbirler tarafından ezilmek istemez, ekâbirler ise egemen olmak, halk üzerinde hüküm sürmek isterler (1986b, s. 427). Machiavelli'ye göre bu iki taraf arasındaki ihtilaf, bu iki karşıt istek toplumların indirgenemez bir özelliğini oluşturur.

Lefort için ise Machiavelli'nin bu yaklaşımı, birleşmiş ve bütünleşmiş bir devlet olarak klasik ve rasyonel devlet ve siyaset kavrayışını altüst eder. Toplumların temeline bir bölünmeyi koyduğumuzda, söz konusu bölünmenin taraflarının karşıt isteklerinin

2 Abensour'un Marx okumasının çağdaş Marx okumaları içindeki yeri için bakınız: Zeynep Gambetti (2002), Marx'a Dönüş Devri (Önsöz), Devlete Karşı Demokrasi. Marx ve Makyavel Momenti. İstanbul: Epos Yayınları.

çarpışması toplumsal alanın kurucusu olur ve bu bölünme olmadan toplum ve siyasal alan ortaya çıkmaz. Böylelikle Lefort, Machiavelli'in toplumsal bölünme analizini takip ederek, yeni bir siyasallık fikri ortaya koyar ve farklı toplumsal yapıları ve sistemleri de bu bölünmeye karşı aldığı tavra göre değerlendirir. Buna göre, demokrasileri önceleyen monarşilerde iktidar kralın kendisiyle cisimleşir ve kralında bedeninde vücut bulur (1986a, s. 27). Dolayısıyla kral iktidarın meşru ve kesin sahibi olmakla kalmaz aynı zamanda tüm toplumsal alanlarda yani iktidar, bilgi ve hukuk alanlarında tek hâkim olur. Oysa demokraside iktidarın yeri boştur ve iktidar herhangi bir kişiye, sınıfa ya da topluluğa atfedilemez veya bunlarla özdeşleştirilemez. Demokrasilerde düzenli olarak geçici süreler için seçilen temsilciler kendilerini iktidarın timsali olarak sunamazlar veya demokratik yürütücü ilkeleri kendilerinin taşıdıklarını iddia edemezler. Bu nedenle de demokrasilerde iktidar herhangi bir kişiye mal edilemediğinden (inappropriable) "boş bir yeri" ifade eder (Lefort, 1986a, s. 28). Lefort'a göre, bu boş alanda toplumun nasıl yönetilmesi gerektiğiyle ilgili herhangi bir işaret bulunmadığı gibi, toplumu yönetecek ilkeler de belirtilmemiştir.

O halde Lefort için demokratik toplum, kralın bedeniyle kendisini özdeşleştiren ve toplumsallığı oluşturan tüm alanların yani iktidar, bilgi ve hukuk alanlarının içerikleri kral tarafından belirlenen monarşiden farklı olarak, tam bir belirlenmeme, belirsizlik (indétermination) halindedir (1986a, s. 29; 1994 s. 174). Lefort demokrasinin bu belirlenmeme durumu nedeniyle daimi biçimde tartışmalara, çekişmelere (contestation), ihtilaflara (conflit) ve hatta kendisini yok edebilecek dönüşümlere açık olduğunu vurgular (1986a, s. 28). Zira demokrasinin içinden doğan totalitarizm, demokratik iktidarın bu belirsiz, ihtilaflı ve çekişmeli boş alanını ele geçirip, tüm muğlaklıkları yok etmeyi amaçlayan bir sistemdir. Böylelikle totalitarizmde, ihtilaf ve tartışmalarla Machiavelli'nin terimleriyle söylersek "toplumsal bölünme"yle kendisini inşa eden halk yerini tek, bölünmez, ayrışmaz ve yekvücut bir halka (peuple-Un) bırakır (Lefort, 1986a, s. 31)[3]. Farklılığı, çoğulluğu, öteki figürünü reddeden bu totaliter birlik ve bütünlük fikri, kendi içindeki "parazitlerden kurtulma", "arınma" söylemleriyle zorunlu olarak teröre veya Hannah Arendt'in Kant'a referansla ifade ettiği gibi "radikal kötülüğe" (2002a, s. 278) varır.

Lefort monarşi, demokrasi ve totalitarizmde iktidarın yerini analiz ederek, şöyle bir demokratik ilkeye ulaşır: "kesinlik işaretlerini" (les repères de certitude) kaybeden bir boş alan olarak demokratik iktidar, herhangi bir nihai arkhe ya da otorite tarafından işgal edilemediğinden, demokrasi "meşru olanla olmayan arasında daimi bir tartışmanın" vuku bulduğu bir yerdir (1986a, s. 30 ve 57). Lefort için demokrasilerde bu tür meşruluk tartışmalarında insanların birbirleriyle kuracağı karşılıklı ilişkilerin tek meşru formu da insan haklarıdır. Lefort, bu noktada Marx'ın insan hakları yorumuna karşı bir tavır almış olur. "Droits de l'homme et politique" adlı makalesinde Lefort, Marx'ın insan haklarını "burjuva hakları" olarak eleştirip, reddettiğini oysa bu hakların demokratik kamusal

---

3 Tek, bölünmez ve yekvücut halk temasıyla ilgili olarak Étienne de la Boétie'nin Le discours de la servitude volontaire kitabının Payot Yayınlarına ait 2002 yılı baskısına bakınız. Bu baskı Claude Lefort, Miguel Abensour, Marcel Gauchet, Pierre Leroux, Simone Weil ve Pierre Clastres'ın La Boétie'yle ilgili denemelerini de içerir.

alanın niteliklerini oluşturduğunu vurgular (1994, s. 45-83). Lefort'a göre demokrasilerde kamusal ilişkiler insan haklarına dayandırılırken, totaliter rejimlerde bölünmez yekvücut, çoğulluğu dışlayan bir halk imgesiyle insan hakları tam anlamıyla yok edilir. Lefort'un bu totalitarizm analizi, demokrasi üzerine yaptığı sorgulamadan ayrılamaz.

Özetle Lefort'da, radikal bir belirsizlik durumuna yazgılı olan, bu nedenle de her türlü arkhe'yi dışlayan ve iktidar, bilgi ve hukuk alanlarıyla ilgili "kesinlik işaretlerini" kaybetmiş bulunan demokrasi, "yabanıl demokrasi" adını alır. Böyle bir demokrasinin içinde sürekli yeni hukuksal talepler doğar ve bunların meşruluğu tartışma konusu olur. Böylelikle bu "yabanıl" demokratik siyasal alanda sürekli olarak yeni hareketler ve talepler doğar ve yok olur. Dolayısıyla toplumların ve iktidarların üretime, ekonomiye, toplumsallığa dayalı kurumsal analizlerinden farklı olarak ve demokrasiyi herhangi bir rejime indirgemeye çalışarak onu usûller ile kurallar bütünü olarak değerlendiren yaklaşımlara karşıt olarak Lefort'un "yabanıl demokrasi" anlayışı, "iktidar, bilgi ve hukuk alanlarının birbirlerinden ayrışması"na (désintrication du pouvoir, du savoir et du droit) (1986a, s. 28; 1994, s. 172) dayanır ve daimi bir meşruluk tartışmasını gerektirir.

YABANIL DEMOKRASİ ve ANARŞİ

"Démocratie sauvage' et 'principe d'anarchie"[4] adlı makalesinde Lefort'un "yabanıl" demokrasi düşüncesini Reiner Schürmann'ın (1982) anarşi ilkesiyle karşılaştıran Abensour'a göre, Lefort'un demokrasi kavramına eklediği "yabanıl" sıfatı ne etnolojinin bahsettiği yabanıl toplumlara ne de Hobbes'taki gibi bir doğa durumuna işaret eder. "Yabanıl demokrasi" Abensour için ancak an-arkhe bir ilkeden hareket eden, kimsenin hâkim olmadığı ve bir anda kendiliğinden ortaya çıkan grevlere benzetilebilir (2004c, 165). Demokrasiyi herhangi bir siyasal rejime indirgemeyi reddeden Lefort, bir söyleşisinde "yabanıl demokrasi"yi söyle açıklar:

> Şu doğrudur ki demokrasinin formülüne kimse sahip değildir ve demokrasi yabanıl olduğunda tam olarak kendisi haline gelir. Belki de demokrasinin özününü oluşturan şeyi burada aramak gerekir; toplumsal düzenin kendisinden itibaren anlaşılıp, sabitlenebileceği nihai bir referans noktası olmadığında, bu toplumsal düzen daimi biçimde temel arayışına ve kendi meşruluğunu sorgulamaya başlar. İşte demokrasi de böylelikle, kendisinin faydalarından muaf olan kişilerin itirazlarında veya taleplerinde en etkili kaynağını bulur. (Lefort, 1979, s. 34; akt. Abensour, 2004c, s. 166-167)

Dolayısıyla Abensour'a göre Lefort'da belirsizlik durumunda bulunan demokrasinin "yabanıl" olması demek, negatif olarak onun ele geçirilip egemen olunabilir, "ehlileştirebilir"

---

4 Abensour'un bu makalesi 1993 yılında Revue Européenne des Sciences Sociales (1993, cilt XXXI, 94, s. 225-241) adlı dergide yayınlanır fakat Abensour, La Démocratie contre l'État kitabının 2004 yılındaki baskısına bu makaleyi de ekler.

veya "ehlileştirilebilir" olmaması demek iken, pozitif olarak ise bu "ehlileştirilme" girişimlerine karşı kazanılan hakları koruma veya yeni haklar talep etme mücadelesini ifade eder (Abensour, 2004c, 167). O halde Lefort'a göre insan haklarının içselleştirilmesi ve hukukun iktidardan ayrı bir alan olarak tanınmasıyla demokrasi "yabanıl" anlamını kazanır. Fakat burada Lefort'un insan haklarının, bir insan özü tanımına dayalı dondurulmuş ve değişmez tanımlarından çok sembolik anlamına vurgu yaptığına dikkat etmek gerekir. Bu sembolik anlam da, demokratik kamusal alanda insanların karşılıklı ilişkilerinin insan haklarına dayalı olarak düzenlemesinde temellenir. Böyle bir yaklaşımla Lefort, temsili demokrasi sınırları içinde kalmaksızın demokrasilerde, yurttaşların meşru mücadelelerle haklarını savunmak veya yeni haklar talep etmek için daimi olarak yeni mücadele biçimleri icat ettiklerini vurgular. Lefort'un bu "demokratik icat" (1994, s. 42) anlayışına göre, demokrasi sabit ve değişmez bir öze ve temele sahip olmak yerine, baskılara ve tahakküme karşı yaratıcı edimlere ve toplumsal hareketlere olanak tanıyarak kendisini "oluş" halinde açığa vurur.

Fakat Lefort "demokratik icat" veya "yabanıl demokrasi" anlayışında, her ne kadar klasik temsili, mutabakata dayalı demokrasi anlayışını eleştirse de, devlete karşı değil, devletin içinde bir ihtilaf mekanizması üzerine düşünür. Abensour için Lefort'un bu düşüncesinde iktidarlara karşı tekil yurttaş düzeyinde bir ihtilaf söz konusudur (2004b, s. 12) ve o aslında en önemli ihtilafı, devlet ile yurttaşlar topluluğu arasındaki ihtilafı ortaya koymaz.

O halde Abensour'a göre ihtilaflı bir demokrasi anlayışında rızaya, uzlaşmaya dayalı yaklaşımları yalnızca reddetmek yeterli değildir, aynı zamanda ihtilaf fikrini kurumsallaştırmaksızın ele almak gereklidir. Abensour'un "başkaldıran demokrasi" anlayışı, demokrasi fikri ile anarşi (an-arkhe) ilkesini birlikte düşünürken, ne anarşizmin sergilediği gibi antidemokratik bir demokrasi yorumuna ulaşır ne de demokrasiyi temsili bir yönetim sistemi olarak ele alarak onu herhangi bir siyasal rejim olarak değerlendirir. Demokrasi sonu gelmeyen bir hareketin içinde devletin ve onun rasyonalitesinin reddiyle görünür olan eylem olanağıdır.

BAŞKALDIRAN DEMOKRASİ VE ANARŞİ

Abensour, iktidarı ve siyaseti uyum, mutabakat ve parlamenter temsiliyet kavramlarıyla ilişkilendiren geleneksel siyaset felsefesine karşı "toplumsal bölünme" ve ihtilaflardan hareketle demokrasi fikri üzerine sorgulamada bulunan düşünürleri ve onların en önemli temsilcilerinden birisi olan Lefort'un "yabanıl demokrasi" anlayışından hem etkilenir hem de onu eleştirir. Zira Abensour'un "başkaldıran demokrasi" anlayışının üç özelliğini incelediğimizde (2004b, s. 18-19), onun demokrasi düşüncesi ile Lefort'unki arasındaki temel benzerlikleri ve farkları da ortaya koymuş olacağız.

"Başkaldıran demokrasi"nin birinci özelliği ihtilafın bizzat devletin dışına taşınarak, devlete karşı yönelmesidir. Oysa demokrasi ile ihtilaf arasındaki ilişki Lefort'un düşüncesinde devletin bizzat içinde kurgulanır. Lefort'un adeta meşru ihtilaflı denilebilecek

demokrasi anlayışından farklı olarak Abensour'un "başkaldıran demokrasi" anlayışı, her türlü arkhe'ye karşı çıkan anarşik (an-arkhe) bir dürtüye dayanır. Zira Abensour demokrasi fikrinde devlete karşı mücadele etmenin anlamını şöyle açıklar:

> Dikkatli bakıldığında, başkaldıran demokrasi iki cephede mücadele eder. Fransız devrimi sırasında halk topluluklarıyla ve Enragé'lerle[5] karşı çıkıldığı gibi, bu demokrasi hem eski rejime hem de in statu nascendi[6] yeni devlete karşı çıkar, zira bu yeni devlet, sırası geldiğinde halkın üzerinde tahakküm kurmaya istekli olan yeni ekâbirleri iktidara taşımaya meyleder. Ama devrim dışında her türlü siyasal topluluk adeta benzer bir durumla karşı karşıyadır; bu topluluklar, hem hantallığıyla ve hayatta kalma kapasitesiyle eski rejimden kalan bir devlete karşı, hem de yenilenmeye tabi tutularak, reform, modernleşme veya rasyonelleşme yaftası altında kendisini oluşturan veya yeniden inşa eden yeni bir devlete karşı mücadeleye girişirler. Bu da başkaldıran demokrasinin, her türlü kuruluşa (l'installation) meydan okuyan bir yere, birisi geçmişte kalan diğeri ise gelecek olan iki devlet formu arasında bir durak yerine kendisini paradoksal bir biçimde yerleştirdiğini kabul etmek anlamına gelir. (Abensour, 2004b, s. 11)

Abensour'un bu sözlerinde önemli nokta, demokrasiyi iki cephede mücadele halinde değerlendirip, onu hem eski devlete hem de yeni kurulmakta olan devlete karşı konumlandırırken, yurttaşların özgürce eylemesine vurgu yapmasıdır. Böyle bir demokrasi anlayışında eylem, geçmişten miras kalmış bir geleneğe veya teoriye bağlı kalmak zorunda olmadığı gibi, yeni ortaya çıkmakta olan bir siyasal teşekkülün tahakkümüne de tabi olmak zorunda değildir. Arendt'in René Char'dan alıntıladığı "bu irası bize vasiyet eden olmadı" (1972, s. 11; 2014a s. 21) sözlerini çağrıştıran bir biçimde, Abensour'un demokrasi anlayışında da zamansal olarak gelenekten ve var olan siyasal rasyonaliteden kopuş teması görülür.

Bu da bizi "başkaldıran demokrasi"nin ikinci özelliğine ulaştırır: Başkaldırma aktı, bir devlet biçimi yıkılıp yerine yenisi kurulmak üzereyken ortaya çıkan kırılma ve kopuş anlarında vuku bulur. Abensour, anarşik demokrasi anlayışıyla adeta demokrasinin içinde ortaya çıkabilecek muhtemel bir kırılma anını kalıcı kılmaya çalışır. Bu konuyu şöyle açıklar Abensour: "Başkaldıran demokrasi, yapma fiiline karşı eylemek için daimi bir mücadeledir." (2004b, s. 19) Abensour'un bu sözlerinde önemli bir Arendtçi temel bulunur. Aslında her ne kadar Arendt'in eserlerinin temel problematiği demokrasi teorileri üzerine dayanmasa da, özellikle ihtilaf ve demokrasi arasındaki ilişki konusunda tefekkürde bulunan çağdaş siyaset felsefesi düşünürleri Arendt'e sık sık göndermede bulunurlar. Bunun en önemli nedeni, Arendt'in siyaset anlayışının çoğunlukçu ve temsili demokrasi fikrine dayanmaktan çok, çoğulluğa (pluralité) ve siyasal eylem üzerine dayanması ve siyasallığı

5 Fransızca "kızgınlar, öfkeliler" anlamı taşıyan Enragé'ler, Fransız Devrimi sırasında temsili sistemi ve halkı temsil edenleri eleştiren radikal bir devrimci grup.
6 Oluş halinde olan.

bir yönetim biçimi olarak değil de, bir birlikte yaşama modu olarak düşünmesidir. Arendt, On Revolution'da temsili demokrasileri oligarşik olarak tanımlamanın mümkün olduğunu söyler:

> Bugün demokrasi olarak adlandırdığımız şey, az sayıda kişinin, en azından ilkesel olarak çoğunluğun menfaatine göre hüküm sürdüğü bir yönetim biçimidir. Böyle bir hükümet halkın refahını ve mutluluğunu temel amaç olarak gördüğünde demokratiktir; ama aynı zamanda bu hükümette mutluluk ve kamusal özgürlük yeniden az sayıda kişiye ait bir ayrıcalık haline geldiği için onu oligarşik olarak da tanımlayabiliriz.[7] (1965, s. 269)

Arendt, temsili demokrasi anlayışında siyasetin ve siyasal özgürlüklerin ancak bir yük olarak görüleceğini belirterek, siyasallığın kendisini açığa vurduğu anları yurttaşların çoğul, kendiliğinden, öngörülemez eylemleriyle bağdaştırır ve bu eylemlere örnek olarak da devrimler ile Konsey deneyimlerini gösterir. Arendt, Macar devrimini kendiliğinden gelişen bir başkaldırı olarak ele alıp, bu devrim esnasında ortaya çıkan Konseyleri incelerken tarihsel olarak Konsey deneyimlerini şöyle sıralar:

> (...) Konseyler 1848'de Avrupa'yı silip süpüren devrim sırasında ilk kez kendini gösterdi; 1871'de Paris Komünü isyanında yeniden ortaya çıktı, 1905 Rus devrimi sırasında birkaç hafta var oldu, Rusya'daki ekim devriminde, Almanya'daki Kasım devriminde ve Birinci Dünya Savaşından sonra Avusturya'da tüm gücüyle yeniden belirdi." (2014b, s. 347; 2002b, s. 920)

Bu anlarda yurttaşların müşterek eylemleriyle ortaya çıkan siyasal özgürlük, her ne kadar geçici olsa da, Arendt'e göre siyasallığın belkemiğini oluştururlar. (Arendt, 1998; 1965, s. 269). Özetle, Arendt'in siyasal tarihimizin "kaybedilmiş hazineleri olan" (1972, s. 13; 2014a, s. 23) devrim anları ile Konsey deneyimleri hakkındaki yorumları, klasik demokrasi anlayışının ve temsili demokrasinin eleştirisine dayanır: Temsili demokrasi yurttaşların eyleme olanağını ve çoğul olarak birlikte yaşama olanağını, yani siyasallığı ortadan kaldırır.

Abensour da Arendt'in eylem ve çoğulluğa dayalı siyasallık anlayışını kendi anarşik demokrasi anlayışına uygular. Böylelikle demokrasiyi herhangi bir siyasal rejim olarak değerlendirmeyi reddedip, onu yurttaşların siyasal eylemlerine olanak tanıyabilecek bir siyasallık biçiminde düşünür.

"Başkaldıran demokrasi"nin üçüncü özelliğine gelince, Abensour için Lefort'un

---

7 Arendt'in demokrasi ile oligarşi arasında kurduğu bu bağlantı ile özellikle çağdaş demokrasi düşüncesinin en önemli temsilcilerinden Rancière'in La haine de la démocratie (2005) adlı kitabında yaptığı temsili demokrasi eleştirisi arasında bir devamlılık aranabilir. Rancière'in düşüncesinde Arendt'in izlerini incelemek için Étienne Tassin'in "siyasal özneleşme" açısından iki düşünürü birbirleriyle karşılaştıran şu makalesine bakınız: Étienne Tassin, (2014) Subjectivation versus sujet politique, Réflexion à partir d'Arendt et de Rancière. Tumultes, 43, 157-173.

yabanıl demokrasi anlayışında toplumsallık (le social) ile siyasallık (le politique) arasında bir karşıtlık varken, "başkaldıran demokrasi" fikrinde siyasallık ile devletle ilgili olan şey (l'étatique) arasında bir karşıtlık söz konusudur (2004b, s. 19). Dolayısıyla Abensour'a göre yurttaşların özgürleşmesi, Lefort'un düşüncesinde ortaya çıktığı gibi siyasallık ile toplumsallık arasındaki karşıtlıkta değil de, devlet ve yurttaşlar topluluğu arasındaki ihtilafta kendisini açığa vurur. "Başkaldıran demokrasi"de eski devletin tahttan indirildiği kopuş anında yurttaşlar ancak kendi eylemleri ve sözleri ile devlet ve onu temsil eden tüm unsurlar, mekanizmalar arasına bir mesafe koyabildikleri ölçüde özgürleşebilirler. O halde diyebiliriz ki, Genç Marx'ın ifade ettiği demokrasi ve devlet arasındaki karşıtlık Abensour'un "başkaldıran demokrasi" fikrinde, siyasallık ile devletle ilgili olan her şey (l'étatique) arasındaki karşıtlığa dönüşür. Bu dönüşüm, Foucault'nun "yönetime/iktidara özgü rasyonalite" (la gouvernementalité) (1994, s. 635-657) analizinde ifade ettiği gibi, sadece devletin kurumlarını değil, aynı zamanda genel olarak devletlerin ve iktidarların işleme biçimlerinin, onların kullandıkları kontrol ve tahakküm mekanizmalarının eleştirisini de içerir.

Machiavel, Marx ve Arendt'i takip ederek siyasallığın neliği üzerine düşünen Abensour'un "başkaldıran demokrasi" anlayışı, ihtilaf ile demokrasi arasında ilişki kuran bir çok düşünürde görüldüğü gibi, kendisini devletin içinde veya ötesinde değil, bizzat devlete ve devlet rasyonalitesine karşıt olarak açığa vurur. Bu açıdan Abensour'un demokrasiyi bu anarşik (an-arkhe) siyasallık fikriyle bağdaştırma konusundaki ısrarı aslında onun basitçe tekil yurttaşın bireysel aktına değil de, çoğul bir formülle devlete veya devlet rasyonalitesine karşı koyan yurttaşların müşterek eylemlerine dayalı bir topluluğu tahayyül etmesinden kaynaklanır. "Başkaldıran demokrasi" anlayışında yurttaşlar, kendilerini içinde eritmeye meylederek toplumsal bir bütün ve Bir'lik (tous-Un) oluşturmayı hedefleyen devlet topluluğuyla kalıcı bir mücadele halindedirler: "La Boétie'nin terimleriyle, başkaldıran demokrasi, Bir'liğe (tous-Un) karşı birlikler/çoğulluklar (tous uns) topluluğunu ifade eder, zira La Boétie bu birlikler/çoğulluklar (tous uns) topluluğunu dostluk (l'amitié) topluluğu olarak adlandırır." (2004b, s. 12) Abensour, Lefort'un totaliter rejimlerle ilgili analizlerini ve onun klasik demokrasi anlayışı eleştirisini izleyerek, devletin ortaya koyabileceği topyekûn tahakküm riskine karşı, demokrasilerde iktidarların kendilerini siyasal alanla özdeşleştiremeyeceğini ve demokrasinin temelinin arkhe'siz, temelsiz olduğunu vurgular. Fakat Lefort'dan farklı olarak Abensour anarşi mefhumunu, Bir'leşme, bütünleştirme söylemleriyle yurttaşlar üzerinde tahakküm kurmaya meyleden devlete karşı yönlendirir. Abensour'a göre iktidarlar gibi devlet ile devlet rasyonalitesi de demokratik siyasal alanı bastırıp, ondaki çoğulcu temeli indirgemeye çalışır.

SONUÇ

Abensour'un düşüncesi hem "hukuk devleti" olarak değerlendirilen demokrasi anlayışına hem de anarşizmde olduğu gibi, demokrasiyi bir yanılsama olarak gören her türlü anti-demokratik yaklaşıma karşıttır. Abensour bir yandan anayasal düzen içinde, ulus veya federal kimliğine dayalı "vatandaş" olarak yurttaşı ele alarak, onun hakları üzerine düşünüp,

demokrasiyi hukuki ve usulî (procédurale) temelde değerlendiren yaklaşımları eleştirerek, "hakiki demokrasi"nin ancak devlete karşı olduğunda açığa çıkabileceğini gösterir. Diğer yandan ise hem siyasallıkla devleti ve demokrasiyi özdeşleştirip, mevcut devletin ve onun kurumlarının varlıklarını sürdürme aracı olarak demokrasiye karşı çıkan anarşist geleneğe, hem de siyaseti bir yanılsama olarak değerlendirip demokrasiyi reddeden anti-demokratik yaklaşımlara karşıt olarak, siyasallığı yurttaşların çoğul ve her türlü otoriteyi reddeden an-arkhe eylemleriyle birlikte düşünüp, siyasallık ile demokrasiyi bağdaştırır. Böylelikle Abensour "başkaldıran demokrasi" fikrini anarşi ilkesiyle birlikte düşünerek, ihtilaf ile siyaset arasındaki ilişkiyi banalleştirmeyi reddeder: Demokrasi her türlü arkhe'ye, otoriteye, devlete ve bunların oluşturduğu rasyonaliteye karşıttır. Abensour yurttaşların çoğul ve kendiliğinden eylemlerini "başkaldıran demokrasi" fikrinin "temeli" olarak düşünürken onun asıl amacı demokrasinin totalitarizme, devletin bir Bütüne ve Bir'liğe dönüşmesine engel olmaktır.

Kaynaklar

Abensour, M. (2002). Devlete Karşı Demokrasi. Marx ve Makyavel Momenti. İstanbul: Epos Yayınları.
Abensour, M. (2004a). La Démocratie Contre L'État. Marx et Le Moment Machiavélien. Paris: Félin Yayınları.
Abensour, M. (2004b). Préface à la seconde édition. De la démocratie insurgeante. La Démocratie Contre L'État. Marx et Le Moment Machiavélien. Paris: Félin Yayınları.
Abensour, M. (2004c). "Démocratie sauvage" et "principe d'anarchie" La Démocratie Contre L'État. Marx et Le Moment Machiavélien. Paris: Félin Yayınları.
Abensour, M. (2006). Hannah Arendt contre la philosophie politique?. Paris: Sens&Tonka Yayınları.
Arendt, H. (1965). On revolution. Londra: Penguin Books.
Arendt, H. (1972). La Crise de la Culture. Paris: Gallimard Yayınları.
Arendt, H. (1998). The Human Condition. Chicago ve London: The University of Chicago Yayınları.
Arendt, H. (2002a). Le système totalitaire, Les origines du totalitarisme. Paris: Gallimard Yayınları.
Arendt, H. (2002b). Réflexions sur la Révolution Hongroise. Les origines du totalitarisme, Eichmann à Jérusalem. Paris: Gallimard Yayınları, 896-938
Arendt, H. (2014a). Geçmişle Gelecek Arasında. İstanbul: İletişim Yayınları.
Arendt, H. (2014b). Sonsöz: Macar Devrimine Daire Derin Düşünceler. Totalitarizmin Kaynakları/3, Totalitarizm, İstanbul: İletişim Yayınları, 317-369.
De la Boétie, É. (2002). Le discours de la servitude volontaire, Paris: Payot Yayınları.
Foucault, M. (1994). La gouvernementalité. Dits et écrits. 1954-1988. III. Cilt. Paris: Gallimard Yayınları.
Gambetti, Z. (2002). Marx'a Dönüş Devri (Önsöz), Devlete Karşı Demokrasi. Marx ve Makyavel Momenti. İstanbul: Epos Yayınları.

Ingram, J.D. (2006). The Politics of Claude Lefort's Political: Between Liberalism and Radical Democracy. Thesis Eleven. 87, 33-50.
http://the.sagepub.com/content/87/1/33
Kupiec, A. ve Tassin, E. (ed.) (2006). Critique de la politique autour de Miguel Abensour. Paris: Sens&Tonka Yayınları.
Lefort, C. (1979). La Communication démocratique. (Paul Thibaud'yla söyleşi) Esprit, 9-10, 34-44. http://www.jstor.org/stable/24266796?seq=1#page_scan_tab_contents
Lefort, C. (1986a). Essais sur le politique, XIXe-XXe siècles. Paris: Seuil Yayınları.
Lefort, C. (1986b). Le Travail de l'Œuvre de Machiavel. Paris: Gallimard Yayınları.
Lefort, C. (1994). Invention démocratique, les limites de la domination totalitaire. Paris: Fayard Yayınları.
Moreault, F. (1999). Citoyenneté et représentation dans la pensée politique de Hannah Arendt. Sociologie et Société, 31/2, 175-190.
http://id.erudit.org/iderudit/001511ar
Poltier, H. (1997). Claude Lefort. La découverte du politique. Paris: Michalon Yayınları.
Rancière, J. (2005). La haine de la démocratie. Paris: La Fabrique Yayınları.
Schürmann, R. (1982). Le principe d'anarchie. Heidegger et la question de l'agir, Paris: Seuil Yayınları.
Tassin, E. (2014) Subjectivation versus sujet politique, Réflexion à partir d'Arendt et de Rancière. Tumultes, 43, 157-173.
Yolsal Murteza, E. (2015) Claude Lefort: Siyasallığın İşaretleri, Felsefi Düşün, 4, 221-236.

Gramsci'nin kültürel ve politik kaynakları: hapishane yazılarında anarşizm

Carl Levy

Kariyeri boyunca Antonio Gramsci özgürlükçü sosyalizm taraftarlarıyla karışık bir ilişki kurmuştur. Gramsci'nin hapishane yazılarında, onun diyalojik imgelemine muhalif kışkırtınalar ve istemsiz esinler olarak tesir eden çok yönlü özgürlükçü geleneklerle (anarşizm, sendikacılık ve pozitivist ve ruhban sınıfı karşıtı (anti-clerical) özgürlükçü kültürler) bir anlaşma saklıdır.

Önceki bir çalışmamda Birinci Dünya Savaşı sürecine ve Biennio Rosso (1919-20)[1] süreci boyunca Torinolu anarşist ve sendikacı işçiler, teknikerler ve entelektüellerle ilişkilerine odaklanarak, Gramsci'nin anarşist ve sendikacılarla hapishane öncesi ilişkisini incelemiştim (Levy 1999). Özgürlükçülerle 1921'den 1926'ya karşılaşmalarını bir final (coda) olarak çerçevelendirdim çünkü Gramsci'nin Leninizmi ve toy İtalyan Komünistleri kucaklaması bir açılıştı, eleştirel ilişki 1920-21'den önce Torino'daki anarşistlerle olduğu gibi çetin sekter savaşlara ve diktatör politikalara kurban edilseydi hem tarihsel biçimi hem de modern Leninist mevcudiyeti olarak henüz yeni keşfettiği Jakobenizme yakınlık

---

1 Biennio Rosso (İng. Red Biennium), Birinci Dünya Saşvaşı'nı takiben ortaya çıkan siyasi istikrarsızlık ve ekonomik kriz içindeki İtalya'da yoğun toplumsal çatışmanın yaşandığı 1919 ve 1920 yıllarını kapsayan iki yıllık süreçtir. Devrimci sürecin ardından 1922'de Mussolini başa geçti. (Ç.N.)

onu şekillendirecekti. Fakat hapishane yazılarındaki hegemonya, pasif devrim ve yıkıcılık gibi Gramsci'ci sözlüğün anahtar kavramları 1920-21 öncesinin olaylarıyla şekillenmiştir. Buradan hareketle, "hegemonya" kelimesi ön-Leninist hayatında görülür olmayabilir, fakat kavram, dilbilimsel çalışmalarıyla, Sorel[2], Croce[3], Bernstein[4] ve Merlino'yu[5] kapsayan revizyonist tartışmalardaki anlaşma, Salvemini[6], Einaudi[7], Pareto[8] ve teorik sendikacılardan türeyen devletçi-karşıtı (anti-statist) serbest ticaret ideolojisiyle ve sivil toplumun Torinolu işçi sınıfı kuruluşlarında dahil olduğu ve onlarla yapılan pratik bağlantılarda ortaya çıkar vaziyettedir. Dolayısıyla hegemonya üzerine hapishane notları, sözde "son" Lenin denilen, fakat anarşist, sendikacı ve özgürlükçü geleneklerle büyük öneme sahip çekişme içindeki bir erken ön-Leninist ya da Leninist-olmayan kökene dayanan öncülleri anımsatmak dışında bir anlam içermeyen Yeni Ekonomi Politikası (NEP)[9] dönemi sürecinde Leninist Üçüncü Enternasyonel[10]'in dili ile yıkanmıştır.

Gramsci hiçbir zaman bir anarşist, sendikacı ya da özgürlükçü pozitivist kültürün takipçisi olmadı. Fakat serbestçe kabul edilen ve özgürlükçülüğe çalan bir disiplin aradı. Dolayısıyla serbestçe kabul edilen disiplin, duyguların ve zihnin kendine egemen (self-mastered) biçimi olarak adlandırılan, organik ve geleneksel entelektüellerle (Hapishane Defterleri'nin daimi 'ikna edicileri') olan Sokratik etkileşimden yardım alınarak, modern işçi sınıfında ve militanların 'kişilik'lerinin formasyonu yoluyla madun (alt) müttefiklere ve modern işçi sınıfına telkin edildi: nitekim bu hem Cizvitlerin otoriter kurallarından, hem de Rousseau'nun hoş fakat uygulanamaz hülyalarının aktüel anarşist takipçilerinin merkezi bir düşünümden uzak ve naif sohbetlerinden – Torino'daki gençlik yıllarından beri Gramsci'nin istihzasının hedefi olagelen o milletsiz kozmopolitler ve Esperanto'nun[11]

---

2 Georges Eugéne Sorel (1847-1922), sendikacı devrim teorisyeni ve "mitin gücü" nosyonunun sahibi. (Ç.N.)

3 Benedetto Croce (1866-1952), estetik felsefesi tarihinin önemli düşünürlerinden İtalyan filozof. (Ç.N.)

4 Eduard Bernstein (1850-1932), Alman sosyal demokrat teorisyen, revizyonizm ve sosyal demokrasinin fikir babası. (Ç.N.)

5 Cf. Tania'ya Mektup, 18 Nisan 1932 (Gramsci 1994: II,169)

6 Gaetano Salvemini (1873-1957), İtalyan anti-faşist siyasetçi ve yazar. (Ç.N.)

7 Luigi Einaudi (1874-1961), İtalya Cumhuriyeti'nin 1948-55 yılları arasındaki 2. cumhurbaşkanı. Faşizm döneminde İsviçre'ye iltica etmeden önce senatör ve gazeteci. (Ç.N.)

8 Vilfredo Pareto (1848-1923), İtalyan iktisatçı ve sosyolog, Pareto Kanunu ile ünlüdür. (Ç.N.)

9 Yeni Ekonomi Politikası (Novaya Ekonomiçeskaya Politika – NEP), Rus ekonomisini çöküşten kurtarmak için Lenin tarafından ortaya çıkarılan ve Sovyetler Birliği Komünist Partisi 10. Kongresinde kabul edilerek 1921 yılında uygulamaya sokulan ekonomik politikadır. En önemli tarafı köylülerden fazla üretim alımı uygulamasının kaldırılması olmuştur. (Ç.N.)

10 Üçüncü Enternasyonel, Lenin öncülüğünde 1919 yılında kurulan ve 1943'e kadar aktif olan Komintern. (Ç.N.)

11 Leh kökenli Zamenhof tarafından tasarlanan ve ilk kez 1887 yılında ortaya çıkarılan yapay dil. Zamenhof ve bu yapay dille ortaya çıkan Esperantistler, farklı dilleri konuşan kişiler arasında yaygınlaşacak öğrenilmesi kolay ve diğer dillerden parçalar taşıyan bir dille iletişim sorununu aşmayı denediler. Esperanto kelime olarak Latince kökenli "esperer" (umut etmek) fiilinden gelir ve "umut eden kişi" anlamı taşır. Evrensel dil amacını başaramasa da Esperanto, bugün dünyada en yaygın olarak konuşulan yapay dildir. (Ç.N.)

tedarikçileri ve bir 'Esperantist' pozitivist kültür – kurtulmuş olan bir pedagoji politikası için daimi bir araştırmaydı.

Bu makalenin geri kalanında altı konu izlenecektir. İlk olarak, Gramsci'nin İtalyan anarşizmi, sendikacılık ve özgürlükçü politik kültür üzerine yaptığı empirik araştırmalarını incelemeliyiz. İkinci olarak yıkıcılık kavramı incelenmeye ihtiyaç duymaktadır. Üçüncü konu Gramsci'nin Modern Prens'inin tartışmasının merkezi olan, hegemonya ve pasif devrim kavramlarının işlevselleştirilmesinde sırayla, Risorgimento'nun[12] ve modern tarihin büyük bölümünün yorumlayıcı bir aracı olarak kullanılan Jakobenizm/anti-Jakobenizm çiftidir. Anahtar ideolojik makasçılar (işaretçiler) teorisyen sendikacı Georges Sorel (1847-1922) ve Fransız anarşist Pierre-Joseph Proudhon'dur (1809-1865). Sorel, Valentino Gerratana'nın Quaderni del carcere[13] basımının indeksinde en çok atıfta bulunulan isimlerden birisidir. Dördüncü konu yukarıda değinilen, kendine egemen kişilik ve bunun kazanımında pedagojik rolün arayışıdır: sadece Gramsci'nin Torino yıllarının anımsamasıyla iç içe geçmiş özgürlükçü eğitimde çeşitli deneyimleri yazdığı raporlarında değil; aynı zamanda karısı ve baldızıyla ve onların oğullarının eğitimi ve çocuk yetiştirmenin 'kendiliğindenci' biçimlerine olan 'inatçı' sempatilerine ilişkin hırçın yazışmalarında da süren Cenova bilgeliği ile daimi çekişme. Kendine egemen kişilik – proleter özgürleşme için Gramsci'ci anahtar – Rousseau'nun nostrumları (Freudçuluğu umursamaz okuması içerisinde Gramsci tarafından, bu Genova'lı geleneğin modern yeniden icadı ile eş tutulmuş olan) tarafından ve bunun yanı sıra, Gramsci'nin, yetenekli 'Proudhoncu' işçilerin, içselleşmiş kendine egemen üretkenliklerinin sinsi ayartıcısı ve cinsel hasmı olarak gördüğü sefahat tarafından tehdit edilmektedir.

Böylece üretim işçisinin kendine egemen kişiliği, Gramsci tarafından 1919-20'deki Fabrika Konsey Hareketi[14] sırasında tanımlanan ve Amerikancılık ve Fordçuluk üzerine hapishane notlarında yeniden onaylanan etkili sosyalist çarelerin başarısıdır. Böyle ölçülü ve disiplinli işçiler gelişmiş bir medeniyete geçişi garanti ettiler. Yeniden icat edilmiş 20.yy Rönesans hümanizmi ile destekli Amerikan sistemi tarafından vaat edilen üretim kazançları açısından Frederick Taylor'ın[15] eğitimli gorilleri değildiler. Beşinci konu anarşizm-sendikacılık-özgürlükçülük veya yıkıcı kültürün Gramsci'nin antropolojisindeki yeridir. Kendine egemenliğe geri dönüş: böylece ortak duyu (common sense) veya iyi duyu (good sense) ile madun sınıfların folklorik doğası arasındaki ilişki bu makale boyunca

---

12 Diriliş, Yeniden Doğuş anlamlarına gelen İtalyanca kelime, 19. yüzyıl sonunda İtalyan şehir devletlerinin birleşerek İtalya Krallığını oluşturması hareketi için kullanılmıştır. Risorgimento sürecinin genel olarak 1815 Viyana Kongresi ve Napolyon'un hükümdarlığının son bulmasıyla başladığı ve 1871'de Roma'nın başkent ilan edilmesi ya da Birinci Dünya Savaşı sonrası Saint-Germain Antlaşmasıyla tamamlandığı söylenir. (Ç.N.)

13 Hapishane Defterleri (Ç.N.)

14 Gramsci ve arkadaşları tarafından 1919'da çıkarılmaya başlanan haftalık L'ordine Nuovo (Yeni Düzen) gazetesi öncülüğünde ve ilk konseyin Torino'da kurulmasıyla ortaya çıkan işçi örgütlenmesidir. (Ç.N.)

15 Fredrick W. Taylor (1856-1915), ABD'li mühendis ve işletme uzmanı. Sistematik endüstriyel verimlilik çalışmalarını başlatan ve işletme yönetimini ortaya çıkaran olarak bilinir. Endüstri Mühendisliği alanı onun çalışmalarından doğmuştur. (Ç.N.)

kendine özgü bir altbölümü olmadan araştırılmaktadır (kapsayıcı bir araştırma gelecekteki çalışma için saklanacak). Marx'ın Bakunin ve takipçilerine savurduğu bir hile olan Lumpenprolerterya'nın yalnızca bir yeniden işlemesi olan Gramsci'nin terimi madun'un (bin sömürgecilik sonrası tekneyi suya indiren bir kavram) kapsamı nedir? Ortak duyudan iyi duyuya olanın ilişkisi yalnızca tekerleğin yeniden icadı olan bir ilişki ise, yanlış bilinç ve bilimsel sosyalizm gibi en iyi bilinen Marksist kavramlarının süslü bir yeniden inşasının kapsamı nedir? (Gramsci'nin İtalyan tarihselciliğindeki eğitimi Bukharin'in[16] 'bilimsel sosyalizm'ine alaycılıkta ona gem vurdurtur ve burnundan solutururken dahi)? Altıncı ve son konu Gramsci-ci ütopyadır: Gramsci için son devlet 'nizama sokulmuş toplum' anarşist ütopyaya kıyasla nasıl olur, ya da Aldo Garosci'den Richard Bellamy'ye liberal eleştirmenlerin kaydettiği gibi sadece totaliter bir distopya mıdır?

İTALYAN ANARŞİZMİNİN VE YIKICI POLİTİK KÜLTÜRÜN TARİHÇİSİ OLARAK GRAMSCI

Hapishaneden önce, anarşizm, sendikacılık ve özgürlükçü gelenekle süregiden tarihsel karşılaşmalar Gramsci'nin erken gazetecilik döneminde L'Ordine Nuovo ve Güneyli Meselesi üzerine denemesinde görülür. Fakat L'Ordine Nuovo'da, ütopik sosyalistler ve anarşistler üzerine kapsamlı olarak yazan Angelo Tasca[17], (1892-1960) gazetenin baş tarihçisiydi (Levy 1999: 195-97). Tasca özgürlükçü sosyalizmin çeşitli okulları hakkında bir dizi bilgiç tartışmayla anarşistlerle boy ölçüştü. Gramsci'nin ilgisi, anarşizmin kendi içerisindeki derin bir tarihsel araştırmaya değil, daha çok anarşizmin, politik ve entelektüel güçsüzlüğünün tersine, tarihsici Marksizme uygulanmasına yönelikti. Sendikacılıkla ilgili daha geniş detaylar Güneyli Meselesi üzerine denemesinde bulunur. Yine de Gramsci İtalyan sendikacılığının karmaşık dönemselleştirmesini tarihsel olarak kusurlu bir biçimde bir birinin içine geçirir. Ne de onun sendikacılığının sosyolojisi tamamen açıktır. Sendikacılığın entelektüel yüksek kontrolü onun iddia ettiği gibi karşı konulmasızca Güneyli değildi. Ne de bireysel kurucuları ve entelektüelleri Güney kırsalının şampiyonlarıydı. Aslında onlar çoğunlukla Kuzey temelli olan takıntılı endüstriyel modernleştiricileriydi. Dahası eğer bir kırsal radikalizm vardıysa o Güney'de değil büyük oranda genç Gramsci ve Togliatti'nin[18] 1921'de alay ettiği (Togliatti 1967: 243). 'Kızıl Baronlar' denilen İtalyan Sosyalist Partinin

---

16 Nikolai Bukharin (1888-1938), Bolşevik devrimci ve Sovyet siyasetçi. Stalin'in 'Tek Ülkede Sosyalizm' tezinin detaylarını hazırlayan isim olarak anılır. Sonrasında Stalin'e karşı Uluslararası Komünist Muhalefeti'nin kuruluşuna öncülük eder. (Ç.N.)

17 Angelo Tasca (1892-1960), sendikacı ve sosyalist bir eylemcidir ve özellikle tarım işçilerinin örgütlenmesinde etkin olmuştur. Gramsci ile birlikte İtalyan Komünist Partisi'nin kurucularından olsa da sonrasında Gramsci ile aralarında kopmalar ortaya çıkar. Buharin'e yakınlığı ile bilinen Tasca, kapitalizmi yok etme uzun vadeli hedefinin yanında kısa vadeli faşizmi yok etme hedefinin olmasını savunur. Bu anlamda anti-Stalinist olarak görülür. Komintern'den ihraç edildikten sonra Fransa'ya iltica eder ve çeşitli dergi ve yayınlarda yer almaya devam eder. (Ç.N.)

18 Palmiro Togliatti (1893-1964), İtalyan Komünist Partisi'nin 40 yıl kadar yöneticiliğini yapan ve onu Avrupa'nın en güçlü komünist partisi yapan siyasetçi. (Ç.N.)

kalbi de olan Po Vadisinde[19] odaklanmıştı (Apulia[20] bu kuralın bir istisnasıdır). Sonuç olarak Kuzey kentlerindeki sendikacı faaliyetler, Gramsci'nin gençliğinde ve Hapishane Defterlerinde iddia ettiği gibi yalnız çılgınlık ve tutarsızlığın geçici cephesel eylemlerinin parçaları değildi çünkü endüstriyel sendikacılık, bizzat kendi fabrika demokrasisi politikalarının ve yaşamı boyunca Georges Sorel'e olan obsesif takıntısının habercisi oldu.

Hapishanede Gramsci, İtalyan toplumunda 1860'lardan 1880'lere Enternasyonalist'lerin rolünün edebi ve tarihi değeri ile ilgilidir. Çift taraflı bir yaklaşım kullanarak Enternasyonalistlerin tarihi ve edebi değerini üst üste koyar. Folklorik uygulamaları, David Lazzaretti'nin (1834-1878) Toscana madun hareketini, Errico Malatesta'nın[21] (1835-1932) Matese'deki yükselişiyle ve Enternasyonalistlerle yan yana koyar fakat Lazzaretti hakkında derinlikli çalışması madun hareketin folklorunun sempatizan bir tartışmasıdır. El çabukluğuyla, modern ideolojik bir hareket olan anarşizm, okuma yazma bilmeyen basmakalıp kültürler, dinin ve binyılcılığın hala merkezi rol oynadığı bir kültür arasında yakalanmış bir hareket olarak aynı analitik yapı içine yerleştirilmiştir. Gramsci için, anarşist entelektüeller hududun ardındaydı çünkü Marksizmi anlamak ve benimsemek için zihni idmana sahiptiler fakat hala reddediyorlardı. Lazzaretti'nin folklorun dışına doğru taşan takipçilerinden farklı olarak Enternasyonalistlerin liderleri ve anarşistler folklorun içine doğru modern politikaya döndüler.

Defterlerde, Gramsci'nin anarşizmin tarihi tartışmaları Riccardo Bacchelli'nin Il Diavolo al Pontelungo [Uzun Köprüdeki Şeytan] (Milan, 1927) adlı romanı ve Nello Rosselli'nin[22] tarihi monografları üzerine yoğunlaşır: Mazzini e Bakunin: Dodici anni di movemento operaio in Italia, 1860-1872 [İtalya'daki İşçi Hareketinin Yirmi Yılı, 1860-1872] (Torino, 1927) ve Carlo Pisacane nel Risorgimento italiano [İtalyan Risorgimento'sunda Carlo Pisacane[23]] (Torino, 1932), yine Gramsci Birinci Enternasyonel'de varolan literatüre aşinadır (Guillaume, Herzen, Martelli, Michels, Nettlau, Zoccoli, vs). Gramsci Rosselli'nin kitabının literatürde bir boşluğu doldurduğunu düşündü fakat daha genç nesil tarihçilerin bir temsilcisinin böyle hırçınlık ve duygu sömürüsü yoluna başvurmasına şaşırdı. Diğer taraftan Bacchelli'nin 1874'te Bologna'da Bakunin'in son ayaklanması romanı kerhen bazı edebi niteliklere sahipti, ve dahası, Rosselli'nin kitabından farklı olarak atışmanın üstünden yükseldi. Birisi eğer bu ikisini Gramsci'nin yazdıklarına çapraz başvuru ile kıyaslasa; onun, Bacchelli'nin sekterlikten ve milli edebi uğraşı bozmuş olan İtalyan geleneğinin yazınsal partizanlığından sakınmış olduğunu düşündüğünü görür. Dolayısıyla, Bacchelli bir yandan Özgür Düşünür ya da Özgür Mason'un İtalyan edebi güç alanının ötesine geçti,

19 Alplerden Adriyatik Denizine kadar uzanan Po nehri ve vadisi burada kuzeydeki sanayileşmiş şehirleri ifade etmek için kullanılıyor. (Ç.N.)

20 Apulia (Puglia), İtalya'nın güneyinde şehir. (Ç.N.)

21 Errico Malatesta (1853-1932), İtalyan anarko-komünist, aktivist ve anarşizm teorisyeni. (Ç.N.)

22 Nello Rosselli (1900-1937), İtalyan sosyalist lider ve tarihçi. İngiliz işçi hareketinden esinlenerek geliştirdiği ve 'liberal sosyalizm' diye tanımladığı teori ile tanınan, gazeteci, aktivist ve siyasi lider olan kardeşi Carlo Rosselli ile birlikte Fransa'da bir grup faşist tarafından öldürülmüştür. (Ç.N.)

23 Carlo Pisacane (1818-1857), San Giovanni dükü, kahramanlıklarıyla ve ilk İtalyan sosyalistlerden birisi oluşuyla tanınır. (Ç.N.)

diğer taraftan Brescialı Cizvit Peder'in 'yeğenleri'nin (Gramsci 1994:I, 322-323); yine de Gramsci Bacchelli'nin çabasında[24] epeyi hüsrana uğradı, her ne kadar Bakunin, Andrea Costa ve Carlo Cafiero'nun kusurları ve budalalıkları yorumları için övülmüş olsa da.

Gramsci, romanın yazarı, Romalı avangard edebiyat dergisi La Ronda [Devriye] nin (1919-22) bir parçası haline geldiğinde, Bacchelli'nin evvelki 'bellissima' (Gramsci 1996:120) ['güzel'] Leopardi antolojisini anımsadı. Sonunda buna rağmen, Gramsci Rosselli'nin tarihi tekyazılarını (monograph) ve Bacchelli'nin romanını kusurlu bir popülizmin paylaşıldığı noktasında bir tuttu. Rosselli kendi özgürlükçü eğilimleri nedeniyle Pisacane ve Mazzini[25] arasındaki Jakobenizmin sıkıntısının bir çalışmasından kaçınır oysa Gramsci Bacchellin'nin ve Rosselli'nin ikisinin de Rusyalı Popülistlerin geleneğine bağlantısını aktarır ve sonra 1860'ların İtalya şartları bünyesinde o geleneği Bakunin'in anarşizminin evrimine bağlantılar. Popülizm, köylü sınıfına olan eleştiriden uzak övgüsü sebebiyle özgürlükçü düşüncenin bütün formlarının zayıflığını gösterdi. Fakat Gramsci, kırsal Sardunya ile bağlarını hiçbir zaman tam olarak koparmasa da, Sovyetler Birliğindeki karısına yazdığı, Rusya'daki kırsal temayülü uğurlamak için beş yaşındaki oğullarının olgunluğunu arttırmaya ihtiyacını ele aldığı oldukça tuhaf bir mektubunda açık ettiği gibi özünde kentli bir devrimciydi, çünkü: 'Se la città cresce per immigrazione e non per la sua stessa forza genetica, potrà compiere la sua funzione dirigente o non sara sommersa, con tutte le sue esperienze accumulate, dalla conigliera contadina?' (Gramsci 1996: 266) ['Eğer bir şehir kendi genetik güçleri değil de göç yoluyla büyürse önderlik özelliğini icra edebilecek midir ya da bütün birikmiş deneyimleriyle birlikte köylü tavşan kümesleri tarafından batırılmış olmayacak mıdır?' (Gramsci 1994: I, 271].

Özetlersek, Hapishane Defterleri'nde anarşizm, sendikacılık ya da özgürlükçü kültür üzerine çok az ampirik çalışma vardır. Aykırı (muhalif) eski komünist Tasca'nın, Pisacane, federalizm ve ütopik sosyalistler hakkında bitmez detaylar ve hatta Togliatti'nin 1935'te Moskova'daki anarşizm üzerine konuşmalarını (Togliatti 1973: 512-57, 659-71) içeren defterleri, Paris Bibliotheque Nationale'de (Berti 1968) toplanmıştır ve daha fazla ampirik ön çalışmayı içermektedir. Ekseriyetle anarşistler ve onların akrabaları, kapsamlı sosyolojik karşılaştırmalar için ya da Gramsci'nin tasarlamayı sevdiği imajlar, analojiler ve metaforlar adına "harcanan erler" olarak kullanılır. Gramsci için, örneğin, politik istençliliğin ve gönüllülüğün Malatesta biçimi, İtalyan karakterinde ya da psikolojisinde bir zayıflığı ifşa etmiştir. Bacchelli'nin Enternasyonalist isyankarlıkla ilgili tarihi romanına ve Bacchelli'nin İngiliz çevirmeni Orlo Williams'a[26] gönderilen yayınlanmış bir mektubuna karşı Gramsci'nin çileden çıkmış nidalarına dönmeliyiz. Gramsci İtalyan yazarın İtalyan halkını ironik bir sağduyu ve Machiavellici gerçekçiliğe sahip olarak nitelendirmesine karşı çıkar.

24 Gramsci: 'non si capisce bene in che cosa il bacchelli innovi la letteratura italiana moderna' (Gramsci 1996: 120) ['Bacchelli'nin nasıl bir yoldan modern İtalyan edebiyatının yenilikçi olduğu açık değildir'(Gramsci 1994: I,142)].

25 Giuseppe Mazzini (1805-1872), Risorgimento hareketinin önderi vatansever gazeteci, politikacı ve İtalyan birliği ve bağımsızlığı için çalışmış aktivist. Cumhuriyetçi görüşleri nedeniyle bağımsızlıktan sonra kurulacak monarşinin içinde yer almak istememiştir. (Ç.N.)

26 Il diavolo al Pontelungo'nun İngilizce çevirisi 1929'da yayınlandı.

Tam tersine, Gramsci, Machiavelli'nin ilk tutkularını paylaşan fakat isteğine ulaşamayan ve ürün verene kadar onları izlemekten aciz olan birisi İtalyanların daha halsiz bir nesline (Risogimento'dan sonraki nesil) referansla Guicciardinizm'den 'nel senso dell'uomo del Guicciardini di cui parla il De Sanctis' (Gramsci 1975: 294) ['Guicciardini'nin[27] "adam"ının De Sanctis tarafından konuşturulması anlamında'] bahsedebileceğini söyler. Bu açıdan Bacchelli'nin Bakunin'in talihsizlikleri tanımı, anarşist Pietro Gori'nin[28] (1865-1911) popülist şiirleri ile ilişkilendirilebilir, Luigi Galleani'nin[29] Fransız anarşist bombacıları ve suikastçılarının davalarının tekrarlanmasının yaygın popülaritesi ya da Radikal popülist demokrat Felice Cavallotti'nin[30] (1842-1898) laf cambazlıkları (Gramsci 1975 6-7): genel bir İtalyan 'folklorik' basmakalıp yıkıcılık, bir bakışla, kendini 'eroismo di cartone' (Gramsci: 1975: 777-778) ['karton kahramanlık']a kadar küçültür. Dolayısıyla İtalyan apolitik politik kültür ve onun komşusu yıkıcılık macera, bilim kurgu ya da suç serisi romanlarının geleneğinden mahrum halde gelişmesi engellenmiş bir milli edebiyatın kökünde bulunur.

YIKICILIĞIN EN YÜKSEK ŞEKLİ OLARAK ANARŞİZM

Kuramsallaştırmalarının en seçkin derecesinde, Hapishane Defterleri evrensel modernitenin yükselişinin karşılaştırmalı tarihsel sosyolojisi içinde denemelerdir, Max Weber'in Marx'a çıkışmasına Marksist bir cevap. Fakat özel olarak Gramsci'nin siyasi aksaması ile uğraşırlar: Liberal İtalya'nın çöküşü bilhassa ve daha içtenlikle söylenirse İtalyan solunun çöküşü. Faşizmin zaferi ve solun sekteye uğraması İtalyan yıkıcılık tarihi dolayımıyla izlenebilir. Gramsci sürekli aynı mesajları vurgular: İtalya modern siyasi kurumlardan yoksundu, zayıf bir etik siyasi kültür ortaya koydu, yönetim sınıfı önceki yıkıcıları Crispi'den[31] Mussolini'ye bir dizi adama dönüştürdü ve eğitimli sınıf İtalya'da modern bir devlet tasarlamışlar fakat 'un qualcosa di bastardo' (Gramsci 1975: 2053) ['bir çeşit soysuz][32] üretmişlerdir. Gramsci 6 Mart 1932'de baldızına şunu yazdı: 'Se studi tutta la storia italiana dal 1815 in poi, vedi che un piccolo gruppo dirigente è riuscito metodicamente ad assorbie nel suo circolo

---

27 Franseco Guicciardini (1483-1540) İtalyan tarihçi ve devlet adamı. Machiavelli'nin arkadaşı ve eleştirmeni, İtalyan Rönesansının en büyük politik yazarı olarak anılır. Başyapıtı İtalya Tarihi'nde argümanlarını desteklemek ve olayların gerçekçi bir analizini yapmak için devlet kaynaklarını kullanımıyla yeni tarih yazımı tarzını ortaya çıkarmıştır. (Ç.N.)

28 Pietro Gori (1865-1911), İtalyan avukat, gazeteci ve anarşist şair. Geç 19. yüzyıl anarşist ünlü şarkılarının bazılarının yazarıdır. (Ç.N.)

29 Luigi Galleani (1861-1931) 1901-1919 yılları arasında ABD'de etkin olan İtalyan anarşist. Fiili propaganda ile tiranları ve zalimleri susturmak için şiddet kullanımını savunur. (Ç.N.)

30 Felice Cavallotti (1842-1898), İtalyan siyaset adamı, şair ve yazar. İtalyan Bağımsızlık Savaşında Garibaldi Birliklerinde savaşmıştır. (Ç.N.)

31 Francesco Crispi (1818-1901) İtalyan kahraman ve devlet adamı. Risorgimento'nun ana savunucularından birisi, Mazzini ve Garibaldi'nin destekleyicisi ve yakın arkadaşı, İtalyan birleşmesinin mimarlarındandır. 1887'den 1896'ya kadar İtalya'nın başbakanlığını yapmıştır ve Mussolini'nin öncüsü olarak görülür. (Ç.N.)

32 Cf. Gramsci 1975: 323-27.

tutto il personale politico che i movimenti di massa di origine sovversiva, esprimevano' (Gramsci 1996: 586) ['1815'ten bugüne İtalyan tarihini incelersen, küçük bir yönetici grubun kendi çemberine yıkıcı kökenli kitle hareketlerinin ürettiği bütün önde gelen siyasi figürleri çekebilmiş olduğunu görebilirsin'] (Gramsci 1994: II, 181)]. İtalyan yıkıcılık tarihi, Gramsci'nin dönüşümcülük yada devrim-restorasyon yada pasif devrim ilkelerini de resmeder. Böylece o, dönüşümcülüğün iki dönemini tanımlar: bireysel politik şahsiyetlerin tek bir muhafazakar-ılımlı siyasi sınıfın içine moleküler kaynaşması ve ilkin Libya Savaşıyla ve sonra Mayıs 1915'in devlet müdahaleciliğiyle neticelenmiş süreç ile 1900'dan sonraki bütün aşırı sol grupların eski-sendikacılar ve anarşistlerin Ulusal Birlik dönüşümü ile oluşan ılımlı kampa geçişi (Gramsci 1975:962-63).

Risergimento sonrası İtalya'da modern politikalar başarısız oldu (Gramsci 1975: 1202-203). Ve böylece, Gabriele D'Annunzio[33] (1863-1938) ve 1921-22'deki faşist karşı-devrimin destekleyicileri ve amigoları olayında olduğu gibi, biri yıkıcılığın yukarıdan bir şeklini bulabilirdi. Yıkıcılık, köklerini ortaçağ Katolikliğinin evrenselliğinde bulan bundan başka Enternasyonalistlerin ve anarşistlerin kozmopolitliğini de destekleyen İtalyan kozmopolitliğiyle ilgiliydi. Her iki durumda da güçlü bir devlet algısının eksikliği, şovenist bir geri tepme potansiyeline sahip olan aksi bir kültürel italianità [İtalyanlık] algısıyla bağlantılıydı: abartılı anti-milliyetçilik süratle abartılı bir milliyetçiliğe yol açtı (Gramsci 1975: 1122). Gramsci, özgürlükçüler arasındaki kısıtlı devlet algısının, zayıf sınıf bilinci ve devleti anlamak ve onunla uğraşmak için strateji yoksunluğu, kısacası, göçebe ve etkisiz politikalar anlamına geldiğini iddia eder. (Gramsci 1975: 325-26).

Sosyolojik olarak, Gramsci, bu tür hareketlerin efradı olarak yetersiz eğitimli orta sınıfları, sınıf bilincine sahip kırsal proleteryadan daha topraksız köylüler olan topraksız rençberleri (Gramsci 1975: 2025) ve özellikle atıl 'cento città [...] del silenzio' (Gramsci 1975: 952) [yüz ölü şehir] şehirlerindeki şişkin beyaz yakalı sınıfları kaydetti. Bununla beraber yıkıcı gönüllülük bir yüze daha sahipti. Gramsci iddia etti ki özellikle kırsal kesimdeki İtalyanların çok büyük bir çoğunluğu pasifti ya da rüzgarın hangi yoldan eseceğini görmek için taç çizgisinde beklemekteydi (Gramsci 1975: 1998-99). Bu apolitik siyasi kültür kendini campanilismo [aşırı yerel gurur] olarak gösterdi ve kendisini, örneğin köyün sakini genç 'yerli' kadınıyla ilişki kuran 'yabancı' genç adamla abartılmış yapay kan davaları ve çekişmelerde açığa vurdu, ya da sıklıkla modern sportif müsabakalardaki 'selvagge e sanguinose' ['vahşi ve kanlı'] çarpışmalarda yeniden doğdu (Gramsci 1975: 1117).

Gramsci yine, İtalyanların apolitik doğasının, kalabalığın kültü (ve Le Bon'un popülaritesi) ve özgün birey için arayış olan Üç Silahşörler ve Montecristo Kontu'nun popülist ideolojileriyle bir karışımı olan Nietzsche'nin ve Stirner'in kentsel kültleriyle beslendiğini iddia eder. Dolayısıyla kesin Gramsci-ci 'tipler'in tekrarlanan bahsi: unutulmaz Milanese Paolo Valera (1850-1926) ve La Folla [Kalabalık], Milan ve Torino'nun

33 Gabrielle D'Annunzio (1863-1938), Montenevoso prensi yazar, şair, gazeteci. Döneminde İtalyan edebiyatında önemli bir yer tutar. Bazı estetik fikirlerinin İtalyan faşizmini ve Mussolini'nin tarzını etkilediği görülür. (Ç.N.)

varoşlarının diplerinin çeşitli ucuz ciltsiz 'esrarlar'ı, bireyci anarşist yayıncıların bohem 'aristokrat' dünyası, 'ikinci nesil' sendikacı gazeteciler gibi Füturist ve köksüz sosyalistler, keza avukatlar ve Birinci Dünya Savaşından önce Po Vadisindeki hareketlere önderlik eden beyaz yakalı idareciler, denizciler birliğinin lideri (patronculuğun tuhaf bir biçimine sahip ve politik kayırmacılık ile yıkıcılığı, 1919-20'de D'Annunzio, Malatesta ve aşırı sosyalistlerin lideri Serrati arasındaki uçuruma köprü görevi gören) Giovanni Giulietti ya da Gramsci'nin gardiyanı ve radikal sosyalizmin savaştan önceki eski Diktatörü olan Benito Mussolini.

Yıkıcı hareketlerin zenginleşmesine izin veren İtalyan çokluğunun apolitik doğası bunlardı, çünkü bu onların etkilerinin artmasını sağladı ve 'dava a ogni avventuriero la possibilità di avera un seguito di qualche decina di migliaia di uomini' (Gramsci 1975:1201) ['her macera düşkününe binlerce kişinin farklı farklı onlarcasını takip etme imkanı sağladı'], özellikle polis başka çareler aradığında ya da bu gelişmelerle baş edecek yeterli güce sahip olmadığında. Maceracıların takipçilerine hazır bir destek 1918 yılından sonra bulunabilirdi: savaşın dört yılından sonra binlerce kişi, yeni duygular arayan toplumun normal kısıtlamalarından kurtulmuş olarak sosyal ve ahlaki 'serseri'ler oldular ve dahası, Fiume'de[34] maceracıların somut bir örneği olan bir lider buldular – D'Annuzio. Onun ilk politik hamlesi, sosyal tipleri, sadece genel olarak erkekler ve kadınlar şeklinde değil (çapkınlık eğilimi tarafından bastırılan) daha tikel olarak genç adamlardan oluşan bir sosyal sınıf olarak, savaşa katılamayacak kadar genç fakat savaş edebiyatıyla ve macera romanlarıyla sarhoş olmuş olanları 'seçti'.

Bunlara rağmen, Gramsci 'aktif azınlıkları' geliştirmeye karşı değildi, ya da bu hususta, eğer gönüllülük değilse iradeciliğe: tarihsel blok ile bağlı olan iradecilik ile süpermenlerin ve bohemlerin başıboş bloklarının gönüllücülüğü ayırt edilmeliydi. Süpermenlerin ve bohemlerin başıboş bloklarının arasında dahi kimse bir şey kurtaramayabilir, gerçekten onun 1915'ten önceki kariyeri tehlikeli bir şekilde onlarla iç içeydi (ya da savaş sonrası 'Fiumanlar'la karşılaşması). Gramsci'nin, müdahalecilik ile olan yakınlığı ve hapishane yazılarındaki Bergson övgüsünün acı yankısı sebebiyle birçok sosyalist tarafından sürgün edilişi. Çok iyi bilindiği gibi, Michel'in kafesi ve Mosca'nın pozitivist metodolojisini bulmuş olmasına rağmen, elitist teorinin lehte bir okumasına devam etti (Gramsci 1975: 237, 1202-203). Her halükarda gönüllücülerin 'orta grupları' soldan sağa savrulabilirdi ve Gramsci'nin not ettiği gibi, sosyalistlerin düşüncesiz demogojisi, özellikle onların retorik ve savaş-öncesi süresince önceki müdahaleciliği şiddetli bir biçimde tutarsız olarak boykot etmeleri, potansiyel müttefikleri korkuttu, yani Marksizmin basit bir biçimi, acınası politik taktiklere bağlandı.

---

34 Şu anda Hırvatistan'a bağlı olan ve Rijeka olarak adlandırılan Adriyatik'in kuzeyinde Kvarner Körfezinde liman şehri. Hırvatistan'ın üçüncü büyük şehridir ve tarih boyunca ve özellikle 19. yy. sonu ve 20. yy. başında İtalyanlar, Hırvatlar ve Macarlar arasında sahip olmak için büyük mücadeleye sahip olmuş, sayısız defa el değiştirmiştir. D'Annunzio 1919-1920 yılları arasında Karnaro İtalyan Krallığı adı altında ve faşist bir sistemle bu şehirde bir devlet kurmuş ve duçe ünvanıyla yönetmiştir. (Ç.N.)

Yıkıcı politika, karizmatik politikacılar ve sosyalist ve anarşist hareketler içinde karizmatik anlar üretti. Hareketler kişiliklerle anıldı (Marx, Lassalle, v.s), fakat anarşistler 'partiler' yarattığında onlar neredeyse yalnızca ve karizmatik olarak Malatesta ya da Luigi Galleani gibi bazı baskın kişiliklere güvendiler (Gramsci 1975: 322). Büyük kişilik, Gramsci'nin zihninde İtalyan yıkıcı kültüründe yer alan sahte bireyselciliğe bağlıydı. Gramsci şöyle iddia eder: 'Ogni livello o tipo di civiltá ha un suo "individualismo"' ['Medeniyetin her tip ve seviyesi kendi özgün "bireyselciliğine" sahiptir'] (1975: 815). İtalyan bireyselciliği onun bodur kapitalizminin bir ürünüdür: 'disoccupazione endemica fra i lavoratori rurali e fra i ceti intellettuali piccoli e medi' [' kırsal işçiler arasında ve küçük ve orta dereceli entelektüel tabakalar arasındaki endemik işsizlik']. Dolayısıyla, modern politik partiler ve ticaret birlikleri diğer türden organizasyonlardan kaçındılar: camorralar[35], mafyalar, 'sia popolari, sia legate alle classi alte' (1975: 815) ['yaygın olarak üst sınıflara dayalı ya da bağlı olsunlar ya da olmasınlar']: anarşistler ve sendikacılar yalnızca suçlu yeraltının davranışını taklit ettiler.[36] Bunların hepsi sırayla, İtalyanların düşük eğitim seviyesini ve zayıf yapılı sosyalist ve işçi kurumlarını etkilediler: kendine egemenlik mikro-teşekkülleri temelde yetersizdi, böylece esnek madunluk için bir taslak 1921-22'de yoktu ve iki dönemlik bir süre boşluğunda sosyalist oluşumun otuz yılı, tereddüt nedeniyle gevşekliğe izin veren, Jakoben olmayan fakat retorik olarak Sosyalist Parti'yi tehdit eden Büyük Korku'ya yatkın orta sınıfların faşist hareketliliğiyle dünyadan süpürüldü.

Torino hareketinde ise durum – 1919-20'deki Fabrika Konseyleri hareketi – farklıydı çünkü süregelen kendiliğindenciliği ne küçümsedi ne de yadsıdı, 'eğitimli' ve 'doğrudan'dı ve onu 'kirletebilecek' aşırı unsurlardan 'arınıktı' ve 'modern teori'nin yararlı etkileriyle 'homojen'di (Gramsci 1975: 330-31). Yani, orada, 1919-20 yılında Torino'nun modern fabrikalarında yerleşmiş bulunan kendiliğindenciliğin yararlı bir biçimi vardı. Kızıl Hafta'nın (Haziran 1914) ya da diğer yıkıcı hareketlerin tersine Biennio Rosso süresince –Gramsci Hapishane Defterleri'nde anımsatır – hiçbir şey 'keyfi', 'maceraperest' ya da 'yapay' değildi çünkü bu hareket tarihsel kuruluşların ve değerlerin yükselmesini, özetle, yeni bir devletin bulunma potansiyelini sağladı (Gramsci 1975: 330), ve kendiliğindencilik ve hatta özgürlükçü refleksler, aklın Vico tarzı kurnazlığıyla birlikte etik bir Konsey-Devlet yaratmak için kullanılabilirdi. Aynı zamanda, köksüz İtalyan kozmopolitanlığını, bireysel fabrika işçisinin madunluğunu, bireysel fabrika içinde değil fakat 'kolektif çalışanlar' içinde, ulusal ve enternasyonel çalışmanın, fabrikaya bir 'produttrice di oggetti reali i non di profitto' (Gramsci 1975: 1138) [' çıkarların değil gerçek nesnelerin üreticisi'] olarak bağlandığı daha geniş bir ayrımı yayabileceği yeni bir enternasyonalizmle kurabilirdi. İtalyanların görevi, 'ripresa del cosmopolitismo romano e medioevale, ma nella sua forma più moderna e avanzata' (1975: 1989) ['Roman ve ortaçağ kozmopolitanlığının

35 Merkezi Napoli olan ve tarihi 18. yüzyıla kadar uzanan en eski ve büyük İtalyan suç örgütlerinden birisi. Sicilya mafyasının piramit yapısından farklı olarak camorralar dikey değil daha yatay örgütlenmeler seçerler. Mafya hiyerarşisinden farklı olarak her bir camorra klanı bağımsız eylemlerde bulunabilir. (Ç.N.)

36 Bu, Eric Hobsbawm'ın, Mafya, İspanyol anarşistlerini ve Lazzerettistleri aynı başlık altında incelediği çalışmalarını içeren toplu yazılarını (1959) akla getiriyor.

daha modern ve gelişmiş bir biçimde canlanmasıydı']. Yine de Gramsci için, anarşizmin, kuzenlerinin ve onların spontanlığa tapan ve kendilerinde iradecilikle son bulan soydaş özgürlükçü kozmopolitanlığının devamlılığı, İtalyan Sosyalist Parti'nin ulusal liderliğinin kontrol edemeyeceği ya da kendi sonlarına doğru döndüremeyeceği felaketlerin habercisi, eli kulağında facia hikayelerinin işaretleridir (Gramsci 1975: 320).

JAKOBENİZM/ ANTİ-JAKOBENİZM: SOREL VE PROUDHON

Hapishane yazılarından önce, 'Jakobenizmin modern bir biçimi olarak Leninizm' deyimi, Gramsci'nin 1920'lerin Sovyetler Birliği'ndeki ikameti sırasında genişleyen bir kavram olarak, en azından geç 1920'lerden beri, retorik cephanesinin bir parçasıydı. Gramsci'ye göre, Jakobenizm artık daha fazla, ne 1916'larda veya hatta 1917'lerde[37] kendisi tarafından gösterildiği gibi, sekter fanatiklerin gayri meşru diktatörlüğü ne de Özgür Düşünen Özgür Masonların bezdirici bir politik kültürüydü, fakat o, madun kırsallardaki müttefiklerle öncü şehirlerin ittifakının yayılmacı diktatörlüğünün bir modeliydi, o, Bukharin'in smychka'sının [birlik] ve Lenin'in NEP'inin tecessümü, İtalyan Güneyli Sorununun çözümü için bir çerçeveydi (krş. Craig Brandist'in bu cilde katkısı).

Öyleyse, Gramsci'nin hapishane yazılarındaki Jakobenizm üzerine olan görüşlerini tekrarlayalım ve onların özgürlükçü gelenekle nasıl etkileşime girdiğini ve yansıdığını görelim. İlk olarak, Gramsci'nin büyük heterodoksinin ön-Leninist dönemini anımsamasına şahit olmak olağan dışıdır. 1916'da Gramsci Jakobenlerin burjuvanın doğrudan temsilcileri olmadığını fakat onların maceracı öncüleri olduklarını ileri sürer, doğrusu Fransız Devrimi yalnızca, feodalizmden kapitalizme geçişi işaret eden mekanik ve otomatik bir zincir değildir fakat kapitalizmin tamamen gelişmeden önce, Fransa'da kendisini başarılı bir şekilde tesis etmesi için bir zemin hazırlamıştır. Kapitalist sınıf, Defterler'de daha kuvvetli olarak otoriter bir biçimde yeniden ifade edildiği gibi 'guadagnare tempo e preparare la controffensiva' ['zaman kazan ve karşı saldırıyı hazırla'] (eski düzene karşıt olarak) görüşüne uygun ve 'ogni arresto intermedio e mandano alla ghigliottina non solo i rappresentanti delle vecchie classi, ma anche rivoluzionari di ieri oggi diventati reazionari' (Gramsci 1975: 50) ['her ara durak, yalnızca eski sınıfların temsilcilerini değil, aynı zamanda dünün devrimcilerini ve bugünün gericilerini de giyotine göndermektir'] görüşüne karşıt olarak, politize olmuş Jakobenlerin bağımsız eylemine ihtiyaç duymaktaydı.

Böylece Jakobenler,

> Rappresentano il solo partito della rivoluzione, in quanto essi non solo vedono gli interessi immediati delle persone fisiche attuali che costituiscono la borghesia francese, ma vedono gli interessi anche di domani e non di

37 Hapishane Defterleri'nde Gramsci, inorganik Jakobenizmin zararlı tarafının 'l'elemento settario, di conventicola, di piccolo gruppo, di sfrenato individualismo' (Gramsci 1975:2017) [hizipin, küçük grubun zararlı bir elementi olarak kontrol edilmemiş bireycilik'] olduğunu not eder.

> quelle sole determinate persone fisiche, ma delgi altri strati sociali del terzo stato che domani diventeranno borghesi, perché essi sono persuasi dell'égalité e della fraternité. (Gramsci 1975: 50-51)
>
> [sadece, Fransız burjuvasını inşa eden aktüel fiziksel bireylerin orta yollu çıkarlarını kavradıkları değil aynı zamanda yarının çıkarlarını da ve yalnızca bu tikel fiziksel kişilerin çıkarlarını değil, yarın burjuva sınıfını oluşturacak Üçüncü Aşama'nın diğer sosyal zeminlerini de kavradıkları bir pozisyonda devrimin tek partisini temsil ederler, çünkü onların égalité ve fraternité'ye akılları yatmıştır. (Gramsci 1992: 147)]

Anarşistler ve özgürlükçüler için olduğu gibi (aslında Marx, Engels, Lenin), Gramsci için de 1871'in Paris Komünü, yaklaşık bir asırlık Fransız devrimci deneyiminin dönüm noktasıdır. Paris Komünü madun sınıflar tarafından merkezsiz doğrudan yönetimin yeni bir biçimini vaat ediyordu çünkü Gramsci'nin de iddia ettiği gibi Komün üyeleri Ulusal Meclis'in evrensel oylarına karşı ayaklandılar, fakat onların deneyimleri fiziksel olarak bastırıldı ve bu yeni politikanın hiçbir 'sviluppo normale' (Gramsci 1975: 119) ['normal gelişme']'si yoktu. Böylece, Üçüncü Cumhuriyet iç savaşı süresince Fransız politikacılar Fransız devrimci geleneğinin, Radikal Parti'nin anti-klerikalizmi[38] ve sendikacılık olarak anılan 'ekonomizm'in oy kullanmama tutumu olarak ikiye ayrıldığını gördüler. Bu durum uzlaşmaz göründü ancak gerçekte Paris'in devrimci liderliğini köylü kırsala ve küçük kasaba burjuvalarına kurban verdi (Gramsci 1975: 119). Buradan hareketle, şehir ve kırsalın Jakoben evliliğinin yoğunluk merkezi sağa doğru kaydı, çünkü sendikacılığın 'apolitik politika'sının etkisi ve Proudhoncu geleneğin anti-Jakobenizminin sessizliği, daha dinç fakat politik açıdan ortada Clemenceau[39] gibi 'Jakobenler'in politik liderliğine boyun eğdi (Gramsci, 1975:119, 328). Komün'ün korkunç yenilgisi, 'nuovo popolo' ['yeni insanlar']'ın 'tradizione del 93' (Gramsci 1975: 448) ['93 geleneği'] ile olan göbek bağını kopardı. Ve Proudhon'un yakın öğrencisi olan George Sorel'in teorileri, bu güçlü devrimci mirastan kopuşun bir ürünüydü (Bkz. Gramsci 1975:1498).

Gramsci, Sorel'in, mülkiyet ve adalet üzerine olan düşüncelerinin arasından süzerek Fransızları Torino Fabrika Konsey hareketine çeken 'curioso antigiacobinismo' (Gramsci 1975:448) ['tuhaf anti-Jakobenizm']'ini, tarihsici Marksizm dolayımıyla değil tüzel sosyalizm biçiminde anımsar. Gramsci, Sorel'in, 'volontà sovrana e incontrollata dell'imprenditore' (Gramsci 1975: 449-50) ['girişimcinin bağımsız ve kontrolsüz isteği'] ni kontrol altına almanın bir yolunu arayan fabrikanın içsel kurallar ve düzenlemeler yapma

38 Ruhban sınıfının etkinliğinin azaltılmasına ve siyasi ve günlük hayattan kilisenin çekilmesine yönelik görüş. (Ç.N.)

39 Georges B. Clemenceau (1841-1929), Birinci Dünya Savaşında Fransa'ya liderlik etmiş olan devlet adamı. Radikal Parti'nin önde gelen liderlerindendir ve Üçüncü Cumhuriyet'in politikalarında merkezi bir rol oynamıştır. 1906-1909 ve 1917-1920 yılları arasında Fransa başbakanlığı yapmıştır. Paris Barış Konferansı ve Versailles Antlaşması'nın mimarlarındandır. (Ç.N.)

çabasındaki fabrika konseyi ile bir ihtimal özel olarak ilgilenmiş olabileceğini öne sürer. Fabrika Konseyleri hareketinin bu Proudhoncu ele alınışı, Gramsci'ye göre entelektüel desteğini Proudhon'un De la Justice dans La Revolution et dans l'Église [Devrimde ve Kilisede Adalet]'ten ve yasa düzenini ve insanların egemen isteklerini yok sayan, yargısız infazlara izin veren Fransız Devriminin Machiavellicileri olan Jakobenlerin bir reddinden alan Sorel'in anti-Jakobenizmi ile nikâh masasına oturmuştur. (Gramsci 1975:611)

Gramsci'nin anti-Jakobenizm görüşünün bir diğer odağı Risorgimento'nun Eylem Partisi'nin sağ kanadında bulunmaktadır. Hapishane Defterleri'nde baştan sona kadar Giuseppe Ferrari, Carlo Pisacane, Bakunin ve Enternasyonalistlerin anti-Jakobenizmine işaret edilmiştir. Böylece, eğer Ferrari'nin toprak sorununa ilişkin radikal çözümü hem Gramsci hem de onun çağdaşı olan muhalif anarşistler tarafından takdirle karşılanmış olsaydı, Ferrari'nin anti-Jakobenizmi Proudhon'un sinsi etkisi ile açıklanmış olurdu. Proudhon gibi, Ferrari de bir federalistti ve Gramsci, Ferrari'nin Galyalı yatkınlığının 'Fransız' fikirlerini İtalyancaya çevirmesini onun için imkansız kılarken, Proudhon'un federalizminin gelecek İtalyan ulus devletinin gücünü baltalamak için adeta sinsi bir Fransız tezgahı olduğunu tekrar tekrar belirtmektedir (Gramsci 1975: 920-21, 962, 2016, 2026). Gramsci federalist özgürlükçülerin onayını almaz, çünkü onları Fransız Devrimi'nin Girondinleriyle[40] eş tutar, bu da Jakobenlerin tarımsal politikası ve Vendée[41] ve federalistlerin Paris'i bastırma teşebbüslerini engelleyen 'tek ve bölünmez cumhuriyet' sloganı demektir: aslında bu Girondinlerin saflarından kitle ilticalarını etkileyen köylü partisinin tarım politikası (Gramsci için bir tezat olan – bkz Gramsci 1975: 2024-25) değil, kent-öncülüğündeki Jakobenlerin tarım politikasıdır. Jakobenler burjuvanın elini güçlendirdiler ve onları baskın sınıf yaptılar, fakat aynı zamanda burjuva devletini yarattılar, burjuvaziyi hegemonik ve yöneten sınıf haline getirdiler, bu yeni devlete kalıcı bir zemin sağladılar ve 'compatta nazione moderna francese' (Gramsci 1975: 2029) ['modern Fransız ulus anlaşması']nı oluşturdular.

Fransa'daki ulus-devlet inşasının başarısı İtalyan yenilgisine acımasızca tezat oluşturur; yani, baldızına yazmış olduğu, İtalyan entelektüellerinin tarihine ilişkin öngörülerini tartıştığı bir mektupta (7 Eylül 1931, Gramsci 1994: II, 66-67), Gramsci ortaçağ komünlerinin düşüşünden sonra, İtalyan yarımadasında 'governo di una classe economica' ['ekonomi sınıfının yönetimi']'nin 'la propria categoria di intellettuali e quindi esecitare un'egemonia oltre che una dittatura' [kendi özgün entelektüel kategorisini ve böylece basit diktatörlüğün değil hegemonyayı deneyimini'] yaratmaya gücü yetmediğini belirtir çünkü 'gli intellettuali italiani non avevano un carattere popolare-nazionale

40 Fransız Devrimi sırasında ortaya çıkan ve mecliste fikirleri daha çok güneybatı Fransa'da bir şehir olan Gironde temsilcileri tarafından savunulduğu için Girondinler olarak adlandırılan politik grup. Monarşinin sona erdirilmesi için uğraşmalarına rağmen sonradan buna direnç göstermişlerdir. Diğer gruplarla ve özellikle Jakobenlerle çekişmeleri düşüşlerine ve Terör Devrinin başlayarak kitlesel infazlarına sebep olmuştur. (Ç.N.)

41 Fransa'nın batısında Vendée nehrinin geçtiği tarımı güçlü şehir. Marx, yazılarında ısrarlı karşı devrim eylemlerinin odağı anlamında "bir Vendée" tabirini kullanmıştır. Lenin de karşı devrim potansiyeli bulunan Slav Kazaklar için Rus Vendée'si ifadesini kullanır. (Ç.N.)

ma cosmopolita' ['İtalyan entelektüellerinin karakteri ulusal-halkçı olmaktan çok kozmopolitandır']. Fransız Jakobenler militan öncüler olarak rol aldılar ve Jakobenlerin tarım politikası aracılığıyla köylü sınıfı ile birleştiren Fransız burjuvasını hegemonik sınıf olarak şekillendirdiler, fakat hegemonik bir sınıftan yoksun olan erken modern Komünleri, Machiavelli'nin boşuna aradığı Jakoben benzeri politikalarla güçlendiler: özetle, Komünler, bütünleyici bir devlet olmak için bunun asla ötesine geçememiş sendikacı devletlerdi (Gramsci 1994: II, 67). Sonuçta, İtalyan ulus tarihi pasif devrimin zararlı etkilerinin bir örneğiydi ve radikal Risorgimento'nun anti-Jakoben geleneği, eski düzeni modernize eden ve yenileyenlerin ekmeğine yağ sürdü (Ilımlılar veya Tarihsel Sağ[42]).

Sorel anti-Jakobenizminde başarısız olsa da, Gramsci onun başka bir alandaki büyük faydasını takdir etmektedir. Gramsci için Sorelci proje iki bölüme ayrılabilir, şüpheli ve Sorel'in politik bilimlerde büyük payı olan bir programlı politika (sendikacılık), Gramsci'nin ideoloji görüşleri için değerli bir prelüt olan mitler teorisi. Sorelci projenin birinci bölümü şüphelidir çünkü Gramsci ayrımı deneyimsel bir araç olarak görürken, İtalyan teorik sendikacılarda olduğu gibi Sorel de sivil ve politik toplum arasında aşırı keskin bir ayrım yapar. Gençliğinin serbest ticaret ideolojisini inkar ederek ve Karl Polanyi'den[43] önce davranarak (1886-1964), Gramsci şimdi, pazar toplumunun devlet müdahaleciliğinin bir ürünü olduğunu ve böylece anti-devletçi serbest ticaret ideolojisinin bir yanılsama olduğunu ileri sürmektedir (Gramsci 1975: 1589-90). Sorel'in siyasal bilimlerinin kullanılabilir tarafı, onun mitler teorisidir: Gramsci'nin akıl yürütmesinde Sorelci mitler ideolojilerle eş anlamlıydı ve ideolojiler maddi dünyayı sosyal hareketlere dönüştürürler. Gramsci tekrar tekrar kendi Sorelci mit yorumunu, onun, tarihin baş kaynağının son kertede ekonomi olduğunu açıklamış olan 'anti-determinist Engels'ine ya da Marx'ın 'popüler' kanaatin sıkılıkla maddi güçle aynı enerjiyi taşıdığı inancı içinde, ekonomi dünyasında olan çelişkilerin bilincinde olan insanların yalnızca ideoloji alanında olduğunu belirten Marx'ın Politik Ekonominin Eleştirisi'ne bağlar (Gramsci 1975: 869). Fakat Gramsci aynı zamanda Proudhon'un alman Reformuna hayranlığına ve Fransız anarşistlerin, Fransa'daki ruhban sınıfın, devrimin arzularını dini bir dil içerisinde açığa vuracak çerçeveyi çizmeye yetersiz olduğu görüşlerindeki pişmanlığına geri döner. Bu pasaj, Gramsci'nin 1918'de arkada kalan, içinde Tomáš Masaryk'in[44] (1850-1937) Reform

---

42 Tarihsel Sağ ya da Sağ İtalya'da 19. yy. ikinci yarısında faaliyette olan kral taraftarı muhafazakar parti. Öncülleri Ilımlılar Partisi gibi İtalya'nın kuzeyinde bulunan ve Po Vadisini kapsayan Piemento Bölgesinde kurulmuştur ve Ilımlılar olarak da anılırlar. İlk kez 1849'da Piemento parlamentosunda koalisyonu, rakibi Tarihsel Sol'dan ayırmak için partiden çok basit bir grup olarak kurulmuştur. (Ç.N.)

43 Karl Polanyi (1886-1964), Macar kökenli Amerikalı ekonomist, sosyolog ve filozof. Geleneksel ekonomik görüşlere karşıtlığı ve Büyük Dönüşüm adlı kitabıyla tanınır. Toplum ve kültürde ekonominin gömülü olduğu görüşü ile ekonomiye kültürel bir giriş olan özselciliğin fikir babasıdır. Bu fikir ana akım iktisat fikirlerine ters olsa da antropoloji, sosyoloji ve siyaset bilimi gibi alanlarda popüler olmuştur. (Ç.N.)

44 Tomáš Garrigue Masaryk (1850-1937), Çekoslavak siyasetçi ve düşünür. Çekoslavakya'nın bağımsızlığını savunanların en güçlülerinden ve Çekoslavakya'nın kurucusu ve ilk cumhurbaşkanı. Avusturya-Macaristan İmparatorluğu'nu federal bir devlete dönüştürmek üzere bir dizi reform

çalışmalarının ideolojilerin gerekliliğinin tartışıldığı Antiona Labriola[45] tarafından yazılan bir makale ile yan yana yayımlandığı sosyalist periyodik II Grido del Popolo [İnsanların Çığlığı] içinde yer alan kendi özgün Reform görüşlerinin derlenmesinden öncedir. Böylece biri 'ekonomizm' ve sendikacılık ile 'il concetto di egemonia' (Gramsci 1975:1596) ['hegemonya kavramı']'nı geliştirerek savaşmaktadır ve hegemonya, Sorel ve Proudhon'un şüphe götürür çalışmaları değersiz kaynaklar olarak esin vermiş (Gramsci 1975:1860) olsa bile ahlaki ve entelektüel reformun bir başka şeklidir.

PEDAGOJİ VE KENDİNE EGEMEN KİŞİLİK

Gramsci'nin konumlandırdığına göre her 'rapporto di "egemonia" è necessarimente un rapporto pedagogico' (Gramsci 1975: 1331) ['hegemonya ilişkisi zorunlu olarak pedagojik bir ilişkidir']. Hem metafor olarak hem de pratik gerçeklik olarak eğitim pratikleri politikaya merkezseldir, böylece, bir parti organizasyonu biçiminde, kültürel bir kurum rolünde, parti gazetesi rolünde, Fabrika Konseyleri rolünde ve ticaret birlikleri ve onun çekirdek kavramı: praksis felsefesi. Aslında devlet, 'deve eserse conceptio come "educatore" in quanto tende appunto a creare un nuovo tipo o livello di civiltà' (Gramsci 1975: 1570) ['madem ki, uygarlığın yeni bir karakteri ya da seviyesini yaratmaya eğilimlidir, o halde bir "eğitimci" olarak kavranmalıdır'].

Gramsci, eğitimin yeni metotları ile çok ilgiliydi ve özgürlükçülüğe ya da serbest eğitimciliğe genelde çizildiğinden daha sempatik bir sınıra sahipti. Yani, ABD ve Avrupa'daki çeşitli eğitim deneyimlerini eleştiren kitaplar ve makaleler üzerine olan yoğun notlarında, ihtiyatlı ama yine de kabul eden bir çizgiyi takip eder. Örneğin, İngiltere'deki E.F. O'Neill'in serbest eğitimciliği didaktik bir materyal olarak değil ancak talebelerin ilgileri ve meraklarına başvurma anlamında kullanılır: talebe ve öğretmenler tarafından müşterek olarak zorunlu bir disiplindir bu ve akademik sonuçlar iyi görünür. Gramsci böyle bir sistemin evrenselleşebilme imkanını merak eder (Gramsci 1975:1184-85). Böylelikle Gramsci özgürlükçü eğitimcilikten örnekleri, Özgür Düşünür ya da bağımsız birey yaratmak için değil, bu pedagojik araç ve tekniklere kendisinin öz-disiplinli birey, kendine egemen hümanist kadın ve adamlar arayışında başvurduğu için didiklemiştir. Kişi, ileri ihtisasında, akademik karakter (üniversite çalışmalarında) ya da pratik-üretici karakter (endüstri, bürokrasi, ticaret) olmaları için zorunlu entelektüel öz-disipline ve ahlaki özerkliğe ihtiyaç duymaktadır. Yani, Gramsci'nin üniter okulu, entelektüel ve el emeğindeki bölünmenin sonunu getirecek ve geniş kapsamda toplum içinde benzer bir bölünmenin sonunu müjdeleyecektir. 1919-20 yıllarının Fabrika Konseyleri sürecinde Kropotkinist anarko-komünist Pietro Mosso'nun planına verdiği desteğe tekrar kulak verilirse, üniter eğitim el emeği ve entelektüel çalışmaya dayanmaktadır (Gramsci 1975:1536-37), fakat aynı zamanda Gramsci, kendisi ve Rousseau'cu Özgür Düşünür arasında bir çizgi çizmek

---

çalışması vardı. (Ç.N.)

45 Antonio Labriola (1843-1904), hiçbir zaman Marksist bir siyasi oluşumun aktif üyesi olmamış İtalyan Marksist teorisyen. Croce ve Gramsci için esin kaynağı olmuştur. (Ç.N.)

konusunda ısrarcıdır, çünkü otoritenin baskılarından özgürleşmiş her bireyin eğilimleri doğallıkla kendine egemen bireyi yaratmayacaktı.

Eğitim ile öğretim arasındaki farklar üzerine olan bir pasajda, Gramsci ikisinin de gerekli olduğunu savlamaktadır. Eğitim, eğitimci ile talebenin daha derin bir Sokratik ilişki geliştirebileceği özerk öğrenme biçiminin en üst seviyesiyken, öğretim, başlangıç enformasyonunun ilksel mekanik bir sondajıdır. Bütün bunlara rağmen, Gramsci, ikisinin de deneyimsel araçlar olduğu konusunda ısrarcıdır. Sondaj ve ezberci öğrenim büyük bilgeliğin parçaları ve parselleridir: Gramsci, sorar; orta yaşlı bir bilge, uygun fiziksel ve psikolojik nitelikleri özümsemeye mekanik olarak zorlanmadan sanki bir çocukmuş gibi on altı saat hiç durmadan bir sırada oturmaya kabil midir (Gramsci 1975:1544)? Ya da benzer biçimde, oğlu Delio'ya 16 Haziran 1936'da şöyle yazar;

> Una delle cose più difficili alla tua età è quella di star seduto dinanzi a un tavolino per mettere in ordine propri pensieri (o per pensare addirittura) e per scriverli con un certo gabro; questo è un apprentissaggio talvolta più difficile di quello di un operaio che vuole acquistare una qualifica professionale, e deve incominciare proprio alla tua età. (Gramsci 1996: 776-777).
>
> [sizin yaşınızda en zor şeylerden biri bir sıranın arkasında oturmak ve birinin düşüncelerini sıraya koymak (hatta düşünmek) ve onları gerçek bir nezaketle kağıda dökmektir; bu bazen, teknik yeterlilik kazanmak isteyen bir işçi tarafından yapılandan daha zor bir çıraklıktır ve tam olarak sizin yaşınızda başlamalıdır. (Gramsci 1994: II, 358)].

Başka bir yerde çareyi militer metaforlarda bulur: izleyicilerin tutkusu sadece Sokratik diyalog ile sürdürülemez, tutkulu halka militer yargıçlarla eşlik edilir, öğretmen disiplini içselleştirmek için yaptırımlara da başvurmalıdır (Gramsci 1975: 1309-10).

Gramsci Rousseau'nun naif takipçileriyle tartışmalı nüktelerle uğraşır, en çok da karısıyla ve sabırlı baldızıyla. Böylece Tat'iana'ya 22 Nisan 1929 yılında, hapishanede bahçecilik çabalarındaki öykünmesi içindeyken yazar. Bahçesindeki otları temizlemeli midir yoksa doğal kalmalarına izin mi vermelidir?

> [R]imango incerto tra le due concezioni del mondo e dell'educazione: se essere roussoiano e lasciar fare la natura che non sbaglia mai ed è fondamentalmente buona o se essere volontarista e sforzare la natura introducendo nell'evoluzione la mano esperta dell'uomo e il principio d'autorità. Finora l'incertezza non è finita e nel capo mi tenzonano le due idelogie. (Gramsci 196: 252).
>
> [Dünyanın ve eğitimin iki kavramı arasında kararsız kalıyorum:

> Rousseau'yu takip edip ve asla yanlış olmayan ve basitçe doğru olmayan şeyleri doğayı bırakmak ya da bırakmamak, ya da bir iradeci olup ve doğayı zorlamak, insanın uzman ellerinde ve otoritenin ilkesinde evrime yerleştirip yerleştirmemek. Şimdiye kadar şüphe devam ediyor ve iki ideoloji kafamda dövüşüyor. (Gramsci 1994: I, 261)].

Gramsci, 30 Aralık 1929'da, eşine, doğrudan bir yaklaşımdan kurtulmak için bahçeçilik metoforu ile spontan çocuk yetiştirme modasını hesaba katarak '[r]inunziare a formare il bambino' (Gramsci 1996: 302) [çocuğu kalıba dökmekten vazgeçmenin] yalnızca kişiliğin, genel çevreden edinilen tüm yaşam dürtülerini kabul ederek kaotik olarak gelişmesine izin vermek olduğunu yazar. Ya da baldızına az zaman sonra 20 Nisan 1931'de yazdığı gibi, oğlu Delio'nun berbat el yazısı olmasına yol açan özgürlükçü ve savsak denetim hakkında şikayetlenir,

> Perchè, da bambino più piccolo, averlo costretto ad abituarsi a vestire come gli altri? Perchè non avere lasciato libera la sua personalità anche nel modo di abbigliarsi e averlo tirato su secondo un conformismo meccanico? Sarebbe stato meglio lasciargli intorno gli oggetti d'uso e poi aspettare che egli scegliesse spontaneamente: i calzoncini in testa, le scarpe nelle mani, i guanti nei piedi ecc.; o meglio ancora, bisognava metergli vicino abiti da maschietto e da femminuccia e lasciargli libertà di scelta. (Gramsci 1996:414).

> [neden, o küçük bir çocukken, diğer çocuklar gibi giyinmeye alışmaya zorlandı? Neden onun kişiliği nasıl giyineceği konusunda başıboş bırakılmadı ve neden o mekanik bir konformizme göre yetiştirildi? Giyilmiş tüm nesneleri etrafına sermek ve onun spontan olarak seçmesini beklemek daha iyi olabilirdi: kafasında küçük pantolonlar, ellerinde ayakkabılar, ayaklarında eldivenler, vs.; ya da daha iyisi biri onu önce kız ve erkek kıyafetlerinin arasına koyabilir ve ona seçme özgürlüğü verebilirdi. (Gramsci 1994: II, 28)]

O, Rousseau'nun yönteminin erdemlerini bu metodu 'una filosofia ancora peggiore, ma oggi è altrettanto superato' (Gramsci 1996: 301) [hatta yanlış bir felsefe, fakat bugün yalnızca köhne'] olarak olumsuzlarken Cizvit okulu'na denk olarak görür. Bununla birlikte, Antonio Labriola'nın eğitim üzerine yorumları ile Labriola ve Giovanni Gentile tarafından seyyar olarak pazarlanan, bir kamçının tarihsel bir 'kamçı' olduğu sürece artık bir kamçı olmadığı tarihsici sofizmde bulunan determinizmin tecessümü olan 'küçük nesiller' üzerine eleştirilerinde bir parça libertaryanizm bulunur. Labriola'nın Papualıları eğitmek için köleliğe getirmenin gerekli olduğunu iddia ettiği düşüncesini hatırlayarak, Gramsci aslında, Papualıların kendi köleliklerine baş kaldırmalarının onlara öz-reflektif düşünmeyi ve daha büyük bilgiye giden yolda ivme kazandıracağını iddia eder. Öyleyse dışsal disiplin

bir talebeyi eğitmek için gereklidir ve bu evsel kölelik anlamına gelmemelidir (Gramsci 1975: 1367-68).

Fakat başka bir bağlamda Antonio Labriola Gramsci'nin yol göstericisidir: 'la filosofia della prassi è indipendente da ogni altra corrente filosofica, è autosufficiente' (Gramsci 1975: 1507) ['praksis felsefesi diğer felsefi akımlardan bağımsızdır, kendine-yeterlidir']. Böylece, anarşizm ve özgürlükçü akımlar sağduyuya yabancıdır ve Gramsci'nin tarihsici Marksizmi, praksis felsefesinin bu kirli rakiplerine benzemeyen profesyonel ateistlerin şaşkın retoriklerine, anti-klerikallere ve Özgür Düşünür'ün nostrumlarına ve Esperanto'nun takipçilerine karşı savaşır (Gramsci 1975: 1509). 1918 yılında Gramsci, Esperanto'nun anarşist tedarikçisi Luigi Molinari ile uzun ve keskin bir tartışmaya girer ve biz onu tekrar, neredeyse iki on yıllık bir zaman sonrasının hapishane yazılarının bağlamında bir başka eski tartışmanın içinde yer almış görürüz. 1917-18 yıllarında Esperanto ve Popüler Üniversite ile olan tartışmasını hatırlarsak, Gramsci konunun özüne iner. Öncelikle, elbette, Esperanto'nun destekçileriyle Gramsci'nin uzun süreli bir tartışması ve Esperantist yöntemin kozmopolitan ve anarşist bakış açısından sakınan dil plüralizminin ona özgün biçimi vardır. Tartışma, onun spontan ve normatif gramer görüşleriyle derinleşir. Gramsci, evde Sardunya dilini kullanması tartışması ile yeğeniyle yüzleşir, fakat aynı zamanda İtalyanca'nın yarımada ve onun adalarının sakinleri için baş kod olduğu konusunda da ısrarcıdır. Böylelikle, Gramsci, yerel ve İtalyanca'nın değişik bölgesel (ya da diğer standart-dışı) lehçelerinin yazılmamış gramerini ortak duyu ile folklor ile, yıkıcılık ile ve diğer yanda anarşizm ile, ve bir diğerinde pedagojinin yazılı normatif grameri ile, öz-disiplinli egemenlik ve etik devlet ile ilişkilendirir. Spontan gramerlerin sayısı teorik olarak ölçülemezken, normatif gramer, tüm ulusal toprakları kapsar ve dilsel konformizm yaratır. Kısaca normatif gramer bireyin spontan gramerinin bağlanabileceği 'uno scheletro più robusto e omogeneo all'organismo linguistico nazionale' (Gramsci 1975: 2343) ['ulusal dil bütünlüğü için daha güçlü ve homojen bir iskelet'] sağlar. Gramsci, bunu, Torino Fabrika Konsey hareketinin – yani standardizasyonun sosyal kendiliğindencilikle hafif etkileşimi – kendiliğindenci erdemleri hakkında daha önceki bir pasajda görüşüldüğü Taylor Sisteminin öz-eğitim hareketi ile olan ilişkisine eşit kılar.

Aslında gruplar ve tipler yaratmayı seven Gramsci, düşmanlarını yani pozitivist kültürün, hegemonik egemenlikle madun kültürü bağlamayı başaramayan mekanik ve asılsız takipçileri olan 'Esperantist'lere indirgedi. Esperantizm ve Esperantistler ilginç bağlamlara kadar yayılabilirler: böylelikle Üçüncü-Enternasyonalistler ve Bukharin'in materyalist sosyolojisinin kararlı anti-özgürlükçü takipçileri felsefenin 'Esperantistleri' oldular: 'L'esperantismo filosofico è specialmente radicato nelle concezioni positivisitiche e naturalistiche; la "sociologia" è forse il maggior prodotto di una tale mentalità' (Gramsci 1975: 1467) ['Felsefi Esperantizm özellikle pozitivist ve natüralist anlayışlarda köken bulur; "sosyoloji" belki de böyle bir zihin üretiminin başıdır'], böyle bir soyut sınıflandırma ile metodolojiler ve formüller birbirinden koparılır. Fakat Gramsci aynı zamanda özgürlükçü kendi kendini eğitmiş, potansiyel olarak organik entelektüeller olan, anarşist alt kültürden gelen, Büyük Savaş ve Biennio Rosso sürecinde Torino'nun Modern Okul Kulübünün

Fabrika Konsey anarşistleri gibi 'Esperantistler' üzerinde de odaklanır (Levy 1999: 37-43). Gramsci kendisine, faşizm öncesi öz-eğitim hayranlarına düşkünlerin ihtiyaçlarına cevap veren sosyalist kurumların – diğer bir deyişle çalışanlarının eğlenceyi ve diğer boş zaman oyunlarını öğretime ve kendilerini eğitime vermeyi kutsayan – olup olmadığını sorar (Gramsci 1975: 1730-31). Hayır, kendisi cevaplar, anarşist ve özgürlükçü hareketler, sosyalist ve burjuva çabalarına baskın çıkmıştır. 'Özgürlükçüler' 'insana giden idealizm', onların Popüler Üniversitelerdeki kayda değer rolü düşünülmeden reddedilmemelidir. Özgürlükçü kadrolar girişim ruhuna sahiptiler çünkü onlar kültür alanında kariyer yapabilirler ve Sosyalist Parti'nin bürokratik formalitelerinden özgür oldukları için hızlıca kayabilirlerdi. Böylece, Popüler Üniversiteler 'i semplici' (Gramsci 1975: 1381) ['basit'] olanla formel olarak eğitim görmüş sınırlı bir grup – bunlar formel olarak 'Esperantist' fikirlerle eğitilmiş olmalarına rağmen – arasında bağlantı kurmak için kusurlu ama etkili bir teşebbüstü. Fakat aynı zamanda, faşizmin yükselişini önceleyen şiddetli zaaflara ve felaketlere yol açtılar (Gramsci 1975: 2330-31). Öz-eğitim, Gramsci'nin Keyif Ülkesi'nden (the Land of Cockaigne) masallarla bağdaştırdığı sahte-pozitivizm formülasyonunda, fantastik ve basit çözümler için bir yemdi (Gramsci 1975: 2330-32). Böylelikle Gramsci, Torino'daki öz-eğitimli militan Pietro Rabezzana'nın 1917'de, Interplanetaria [Gezegenlerarası] ile, Malatesta'nın La Mondiale [Dünya Çapında] önerisi ile yeni bir evrensellik arayışını ya da Bachelli'nin Carlo Cafiero'nun ödeneğini Bakunin'in İsviçre ikameti için rezilce kullanışının hesabını vermesi ve Özgür Aşk kampanyacıları tarafından güney kasabalarda üretilen saçma sahneleri hatırlar (Gramsci 1975: 2331).

Esperantist kültüre karşı savaş bundan böyle anarşist ve özgürlükçülerin öz-eğitimliliğin onların politik bilinçliliğini başardığı alanlardaki hegemonyasına karşı bir savaştı. Diğer yandan, kendine-egemen kişilik Gramscici karşı-taarruzun takılı kaldığı yerin ekseni etrafında döner. Görüşler, kendilerini en iyi biçimde, bizi Gramsci'nin antropoloji görüşüne götüren ortak duyu ve sağduyu karşılaştırmasında ifade ederler.

Gördüğümüz gibi, Gramsci kendi kendini yetiştirmiş (self-educated) işçilerin karmaşık fakat potansiyel olarak faydalı dünyalarına odaklanır: kendi kendini yetiştirmiş kültür ortak alanları modern folklora bağlanan Özgür-Düşünen Esperantistlerin yıkıcı kültüründe yıkanır. Aynı zamanda Cenevre tedbirlerinin bir bölümünün dikkatle salık verilmesinde bazı erdemler bulduğu için Gramsci'nin Popüler Üniversiteler projesini tamamen görmezden gelmediğini de gördük. Elbette ikisine de verilen tolerans, Gramsci'nin sevdiği Engelsci sloganın kullanımı için 'son bakışta' bir lütuf biçimine girmektedir. Aslında Gramsci folklorik hareketleri ya da E.P. Thompson'un Johanna Southcott[46] veya Luddite'ler[47] hesabına onunla tartıştığı gibi onların gelecek nesillerin lütfundan olma

46 Joanna Southcott (1750-1814), İngiltere'de peygamber olduğunu ileri sürmüştür. Etkisini 1900'lerin başına kadar sürdürür. (Ç.N.)

47 19. yy.da 1811-1816 yılları arasında hızla gelişen teknoloji protesto eden İngiliz tekstil işçileridir. Sanayi Devrimiyle ortaya çıkan makineler zaten düşük ücretli ve zor şartlarda çalışan işçileri işsiz bırakma tehlikesi doğurmuştur. Luddite ismi kesin değildir fakat rivayete göre Ned Ludd adlı bir genç 1779 yılında iki çorap makinesini parçalamıştır ve makine parçalayıcıları için ismi Kral Ludd şeklinde sembolleşmiştir. (Ç.N.)

modern ideolojik kuzenlerini korumak istemez: o sadece, kendi devlet-inşa projesinde özgürlükçü enerjilerden yararlanmak ister, dini ve seküler yıkıcı hareketleri, onları aşmak için anlamaya çalışır.

Gramsci için ortak duyu felsefenin folklorudur ve 'il "folklore" vero e proprio' (Gramsci 1975:76) ['gerçek ve uygun "folklor"'] arasında durur ve bilimsel dünya görüşüdür. Buna binaen ortak duyu dünyanın sistematikleşmemiş ve detaylandırılmamış kavramı olan folklorü belirtir; bu, dünyanın tüm bölük pörçük kavramlarının onu önceleyen bir müzesidir (Gramsci 1975:89). Fakat Gramsci bunun bir jelatinde saklanmasını istemez. Halk bilimci Raffaele Ciampini folklorün, öğretmen okullarında nihai bir hedefinişçesine öğretilmesini savunur çünkü aydınlanmanın yayılması için boş inançların eğitimi ve onların kökünün kurutulması, İtalyanların gelecek nesilleri için önceden var olan ulusal folklor kalıtımlarını yok edecektir. Gramsci bu göreli yaklaşıma tahammül edemez (Gramsci 1975:89-90, 2311-13). Hayır, devlet eğitiminin rolü kendi özel hayat kavramını savunmak içindir, seküler devlet bilinemezci olamaz; folkloru aşması gerekmektedir, ancak bu, onu ciddiye alan bir süreç içinde kalarak olmalı ve onu taşlamak için sadece pozitivist hicivleri kullanılmamalıdır. Folklor saçma ya da ilginç olarak kavranmamalıdır: büyük bir ciddiyetle incelenmelidir ve bu yolla uygun eğitimli bir öğretmen modern kültür ve popüler kültür ya da folklor arasındaki uçuruma bir köprü kurabilir. Bu, Gramsci'ye göre – takıntılı bir konuya geri dönerek – Reform sürecinde Protestan ülkelerde entelektüeller ile yığınlar arasında ne olduğuna karşılık gelir (Gramsci 1975:90).

SOVYETLER BİRLİĞİ, DÜZENLİ TOPLUM VE DİĞER ÜTOPYALAR

Gramsci'ye göre hümanist bireyselcilik, ütopyacılığın doğuşunu anlamak için en uygun yerdir. Böylece, Katolik Kilise'nin evrenselliğini ilan edişiyle ve ardından gelen Reform ve Karşı-Reform ile birlikte, Thomas More'dan beri yazarlar, ortaçağa özgü harmoninin altın çağını tekrar kurabilecek ütopyaların ışığında, Katolikliğin içindeki düşünsellikten uzak bölünmelere bir çözüm arayışı içerisine girdiler. Üstelik ütopyalar, halk ve elit tabakayı ivedilikle politik olarak bir araya getirmek isteyen Protestanlığın dini bir eleştirisi gibi bir tutumdan daha az tehdit edici bir unsur olacağı için, yabancılara ve uzak topraklara, onların kendi toplumlarının güçsüzlüğüne ve farazi kurumsal çözümlerine atfedildi. Böylece, Katolik ülkelerde, Fransa'daki Jakobenler ütopyacı tasarımları gerçeklerle yüzleştirdiğinde, Protestan topraklarda karmaşık bir sekülerleşme süreci olarak bulunan 'l'eresia liberale' (Gramsci 1975:2292) ['liberal sapkınlık'], gerçek politikanın tek bir biçimi haline geldi. More'un ütopyacı tasarımları Jakobenlerin politikaları aracılığıyla politik mitler, yığınları harekete geçiren ideolojik gerçeklikler haline geldi. (Gramsci 1975: 2292).

Bununla birlikte Gramsci, modern dünyadaki ütopyanın doğasını da işaret eder. Anarşistler, 'ütopik sosyalistlerin' 'plan' gelecekleri hakkında, elitist ya da otoriter göründüğü için şüphecidirler. Gramsci kendi 'ütopya'sına giden yol haritasını, aynı kuşkunun bir kısmını paylaşan tarihsici (historicist) Marksizmin terminolojisi ile formüle etti. Bundan dolayı, Gramsci için, sınıf-devlet, 'la società regolata' (Gramsci 1975: 693) ['düzenli toplum'] ile

yer değiştirene kadar varlığını sürdürürdü: bu toplum içinde, sivil toplum tamamen politik toplumun (devlet) yerini alırdı. 'Düzenli topluma' giden yol, onun erken Leninizm öncesi özgürlükçü serbest-ticaret ideolojisinin bir varyasyonudur: düzenli toplum, sivil toplum üzerindeki baskıcı ve otoriter müdahalelere giderek indirgenen bir 'stato [...] guardiano notturno' (Gramsci 1975: 763) ['gece bekçisi devlet'] döneminden geçmek zorundadır. Gramsci'ye göre Marx, 'un'età storica che durerà probabilmente dei secoli, cioè fino alla sparizione della Società politica e all'avvento della Società regolata' (Gramsci 1975: 882) ['politik toplum yok olana ve düzenli toplum başlayana dek muhtemelen asırlarca sürecek bir tarihsel dönem'] başlatmıştır. Yani, devletsiz ütopyaya geçiş, ortaçağ Avrupa'sından onun zamanına kadar geçişte olduğu gibi aynı zamanı alır. Bu ütopyanın tamamlanması için belirlenen zaman dilimi kuşkusuz gerçekçidir ve Gramsci'nin proleterya diktatörlüğü değil de gece-bekçisi devlet kavramına geçişi belirtmesi ilginçtir, çünkü bu onun, böyle bir devletin, market kapitalizmi koşullarının yaratılmasında yaygın olarak görülen naif serbest-ticaret savunucularından daha etkin olacağı inancıyla uyumludur.

Fakat böyle bir muhafızlığın uzun periyodunun sakıncaları nelerdir? Gramsci devlet hayranlığına dikkat çekmektedir. Genç öğrencinin etkili eğitim ve öğretimi için dış disiplinin gerekliliğini tartışırken üzerinde durduğu aynı analojiyi kullanarak, devlet hayranlığı normal bir devlet yaşamı oluşturmak için gereklidir (Gramsci,1975:1020-21). Bununla birlikte devlet hayranlığı kendinde bir son olmamalıdır, bir 'fanatismo teorico, ed essere concepita come "perpetua": deve eserse critica' (Gramsci 1975:1020) [teorik bir fanatizm, 'daimi' olarak kabul edilen bir kavram'] olmamalıdır: ['eleştirilmelidir'], geliştirilmelidir ve görevlilerin bir hükmedicisi olmamalıdır. Gramsci, başka bir analojiyi kullanarak, eğer tüm ülkeye faydalı olsa, yani, sanayicilik yayılacak ve daha fazla bölgeyi asimile edecek kapasiteye sahip olmuş olsa, İtalya'daki birlik-sonrası çatlak kuzeyli hegemonyasının başarılı olabileceğini tartışır. (Gramsci 1975: 131). Böylece, bu 'gece bekçiliği' geçiş aşamasındaki yaygın hegemonya, müstesna-Leninist olarak Gramsci'nin, modeli NEP sürecinin Lenin'i, kültürel devrimin Lenin'i olan Stalinist bir dönüşün somut muhalifi olan yeni yorumlarını (Thomas 2009) hatırlatmaktadır. Fakat birileri onun en azından dolaylı olarak da olsa, Lenin'in devrimsel geçişle ilgili öncüllerinin bir eleştirmeni olduğunu iddia edebilir. Böylelikle, Gramsci'nin konumu, Paris Komünü anlatısında, her aşçının devleti yönetebilmesinin gerektiğini iddia eden Lenin'den farklı görünür. Gramsci'nin geçiş süreci (yeni modelin gece bekçisi devleti) politik toplumun erozyonu ve sivil toplumun, nüfusun öz-yönetim eğitimi ve deneyimleri tarafından yaygınlaşması için bir zemin olarak hazırlanır. Eğitimsizler ile entelektüeller arasındaki fark, bununla beraber, basitçe giderilemez. Diğer yandan, Michels'in[48] Oligarşinin Demir Yasasına[49] işaret etme

48 Robert Michels (1876-1936), İtalya'ya geçtikten sonra faşizme kayan ve elit teori üzerine yazan Alman sosyolog. 1911 yılında basılan ve 'oligarşinin demir yasası" kavramını içeren Siyasi Partiler kitabıyla bilinir. Weber'in öğrencisi de olan Michels Alman Sosyal Demokrat Partisinden sendikacı kanada bağlı kalarak İtalyan Sosyalist Partisine geçmiştir. Sonrasında ise sosyalizmin daha demokratik bir şeklini gördüğü iddiasıyla İtalyan Faşizmine ve Mussolini'ye bağlanır. (Ç.N.)

49 Michels'in ortaya çıkardığı kavram, herhangi bir demokratik düzende, bir elit grup ya da oligark tarafından yönetilmenin sistemin taktiksel ve teknik ihtiyaçları nedeniyle kaçınılmaz olduğunu iddia

gerekliliğini kabul etmesine rağmen, Gramsci bunu modern insan toplumu içinde kalıcı bir faktör olarak kabul etmez. Yetenekli işçilerin çıraklık hizmeti vermesi ya da öz-disiplinde yetenekli bir bilim adamının masasında on altı saat boyunca oturabilir olması, yani politik toplumla birlikte artarak hazırlanacak organik entelektüellerin gelişimi için asırlar-süren bir geçiş sürecine ihtiyaç vardır (Gramsci 1975: 1516). Yani, Lenin'in Devlet ve Devrim'inin tersine, Gramsci, her insan varlığı entelektüel olsa dahi, bu toplumda hepimizin entelektüel olarak rol oynadığı anlamına gelmez: herkes iki yumurta pişirebilse ya da bir cekete düğme dikebilse, bu hepimizin aşçılar ve terziler olması demek değildir. (Gramsci 1975: 1516).

Fakat hegemonyanın yaygın Leninist varyasyonu, 'düzenli toplumun' yalnızca otoriter ve totaliter sahnelerin yeniden işlemesi olmadığını garanti edebilir mi? Stalinist Sovyetler Birliği'ninin Gramscici eleştirisi ayrıntılarıyla anlatılabilir olmasına rağmen, Gramsci meşru politik düşüncenin Marksist tekelini asla sorgulamamıştır: praksis felsefesi ikincil bir kirlilikten korunuyor olabilir, ancak Gramsci'nin çerçevesinde, onun yarı-öz-reflektif antropolojisi 'antropolog' ve 'politik ikna edici' olmasına, rekabetçi dünya görüşlerinde bulunan sağduyu parçalarını, salt bir folklor ya da patoloji olarak görmezden gelmeden, sabırlı bir şekilde gelişimine izin veriyor olmasına rağmen, diğer politik felsefelerin de sağduyunun tasdikini nasıl başarabileceğini görmek zordur.

Ezop dili aracılığıyla, Gramsci 1926'dan sonra Sovyetler Birliği'ndeki bazı gelişmeleri eleştirdi, ancak Leninizmin en yaygın biçimi olan kalıcı otoriterliğe (Lenin ile deneyimlenen) gözlerini kapadı. Gramsci'de hiçbir yerde, 'modern teorinin' (tarihsici Marksizm) politik otoriterliğinin açık bir tasdikini ve sosyalizmin, yaşamının geç dönemlerinde politik olarak kirlenmiş ve ön-faşist İş Odası'nın özgürlükçü potansiyeline başvurmuş olan Angelo Tasca'nınkinden (Tasca 1950) başka bir yol tutturabilme ihtimalini bulamıyoruz. Gramsci hiçbir zaman anarşistleri devrimin atsineği olma unvanıyla anmadı; onların Sovyet devletinin kısıtlanmamış güçleri hakkındaki uyarıları, hiçbir zaman, en kötümser zamanlarında bile Gramsci tarafından kabul edilmedi. Yaşamı boyunca özgürlükçülüğün çeşitli varyasyonlarıyla sürekli bir diyalog içerisinde olmasına rağmen, onları düşünme sistemleri, aslında Gramsci'nin kültürel formasyonuna yabancıydı. Diğer yandan, Gramsci'de uzun süre yaşamış olsaydı, gelişebilecek radikal reformist bir öz vardı: Eduard Bernstein'ın kokusunu aldığı, uzun geçiş dönemine anayol olarak eğitimin amaçlanması. Gramsci'nin, 1930'ların Sovyetler Birliğinin zorlayıcı devlet-hayranlığındaki karşılıklı hegemonyanın azalmasına dair büyüyen itirazları daha katı bir eleştiride bir araya getirilirse, onun entelektüel araç takımı, daha demokratik, özgürlükçü hatta 'düzenli toplumun' daha çoğulcu bir biçimini oluşturmaya müsaittir.

Çeviri: H. İrem Eker- Tuncay Turna

---

eder. Bir demokrasi başlarda ne kadar iyi olursa olsun zamanla bir oligark yönetimi haline gelecektir yani gerçek demokrasiyi ortaya çıkarmak imkansızdır. Bu görüş 2. Dünya Savaşından sonra ABD'de Kızıl Korku döneminde (komünizmin her yerde yayılacağı ile ilgili propagandaların ürettiği korku) oldukça etkili olmuştur. (Ç.N.)

Kaynaklar

Berti, Giusseppe (1968) Problemi del movimento operaio. Scritti critici e storici inediti di Angelo Tasca (Milan: Feltrinelli).
Gramsci, Antonio (1975) Quaderni del carcere, ed. Valentino Gerratana (Turin: Einaudi).
Gramsci, Antonio (1992) Prison Notebooks, Volume I, ed. and trans. Joseph A. Buttigieg (New York: Columbia University Press).
Gramsci, Antonio (1994) Letters from Prison, (2 volumes), ed. Frank Rosengarten, trans. Raymond Rosenthall (New York: Columbia University Press).
Gramsci, Antonio (1996) Lettere dal carcere, ed. Antonio A. Santucci (Palermo: Sellerio).
Hobsbawm, Eric (1959) Primitive Rebels. Studies in Archaic Forms of Social Movement in the 19th and 20th Centuries (Manchester: Manchester University Press).
Levy, Karl (1999) Gramsci and Anarchists (Oxford and New York: Berg).
Tasca, Angelo (1950) Nascita e avvento del fascismo (Florence: Le Monnier).
Thomas, Peter (2009) The Gramscian Moment (Leiden: Brill).
Togliatti, Palmiro (1967) Opere, volume I, ed. Ernesto Ragionieri (Rome: Editori Riuniti).
Togliatti, Palmiro (1973) Opere, volume III, ed. Ernesto Ragionieri (Rome: Editori Riuniti).

Sinan Özbek
Pratik Felsefe Yazıları

Notos Kitap Yayınevi'nden
Çıktı.

Bir bilim anarşisti olarak Paul K. Feyerabend ve Feyerabend için aristotelesçi sağduyunun bilimdeki önemi

Melike Durmaz

YÖNTEME KARŞI

Yirmi birinci yüzyılla birlikte düşünürlerin bilim olan ve olmayan arasında bir ayırım yapmaya çalıştıklarını ve bu anlamda ayırt edici bir ölçüt belirleme çabası içinde olduklarını görmekteyiz. Karl Popper'in ortaya atmış olduğu bilimsel argümanların yanlışlanabileceği ve hatta bilimsel argümanları bilimsel olmayan argümanlardan ayıran ilkenin yanlışlama ilkesi olduğu yollu görüş, ardından gelen birçok düşünceye öncü olmuş ve bilim, bilim felsefecileri tarafından hataları ve tutarsızlıkları içeren bir alan olarak ele alınmaya başlanmıştır. Bu süreçte Feyerabend'in radikal bir duruş sergilediğini görmekteyiz. Kendisini "bilim anarşisti" olarak tanımlayan Feyerabend, bilim tarihi boyunca ele alınan tüm "mutlak" ilke ve ölçütlere karşı durmaktadır; başka bir deyişle "yönteme" karşıdır. Feyerabend'e göre olgulara ve tarihsel sürece baktığımızda bilimin değişmez ve mutlak olarak bağlayıcı bir yöntemle ilerlediği fikri yanlışlanmaktadır. Dolayısıyla "bilim olan" ve "bilim olmayan" ayırımı için mutlak bir ölçüt bulunmamaktadır. Hatta böyle bir ayırım Feyerabend'e göre yapay bir ayırımdır. Bilim tarihine bakıldığında mutlak ve değişmez olarak belirlenen birçok kural bilimsel ilerleme sırasında ihlal edilmiştir. Bu ihlaller bir takım yanlışlıklar veya dikkatsizlikler sonucu ortaya çıkmamıştır; aksine kural ihlalleri bilimsel ilerleme için zorunludur. Bilimsel devrimlere bakıldığında (kinetik kuram, Kopernik Devrimi, kuantum teorisi, vb.), bu devrimlerin daima bu kural ihlalleri sonucu ortaya çıktığı görülmektedir. Feyerabend'e göre bu durum yalnızca bilimsel sürecin kendisine özgü bir olgu değildir,

insanın tüm bilgi sürecini kapsar; çünkü her yeni görüş varolan görüş, kural ya da yönteme belli bir tarzda itirazdan ortaya çıkmaktadır. Öte yandan insan bilgisi ya da bilim ucu kapalı ve tamamlanmış süreçler değildir. Bu anlamda, "mutlak" olarak ortaya atılan her yöntem ya da kural bilimin tamamlanmışlığını varsayar ya da onu tamamlanmışlığa erdirmek üzere ortaya atılır. Oysa Feyerabend'e göre bilgi ve bilimsel süreç söz konusu olduğunda daima olup bitenleri, yani olguların, gerisinde yer alırız ve bilim tamamlanmış bir yapı olmadığından bilim pratiğini önceleyen "basitlik", "tutarlılık" ve "doğrulama" gibi ilkeler bilimin zorunlu ölçütleri olamazlar. Çünkü hiçbir bilimsel teori bütün olgularla tutarlılık göstermez ve bilimlerde daima çelişkilerle karşılaşılacaktır. Bu anlamda Feyerabend bilim için bir yöntem ya da ölçüt belirleme çabası içinde olmayacaktır. O, hali hazırda varolan çelişkileri bilimi ilerletecek bir biçime kullanmayı önermektedir.

Bilimsel ilerleme için yapılması gereken varolan çelişkileri kullanarak kabul görmüş varolan teorinin ilerletilmesidir; yani olgularla uyumsuzlukların, teoriyle çelişen diğer teorilerin, kabul edilmiş teorinin eksik ya da avantajlı yönlerini ortaya çıkarmak için kullanılması. Bilim tamamlanmış bir yapı değildir; bilimsel süreçler olup biten süreçler değil, olagelen yani daima ilerlemeye açık süreçlerdir. Bilim pratiğini önceleyen "mutlak" ilkeler belirleyip, olguları ve bilimsel süreçleri bu ilkelere adapte etmeye çalışmak bilimi dogmatikleştirir, onun eleştirel yanını yok eder. "Bilim esasen anarşist bir teşebbüstür: kuramsal anarşizm yasa ve düzen öngören alternatiflerinden daha insancıldır ve ilerlemeyi daha çok teşvik eder."[1] Bu noktada ad hoc hipotezler ileri sürmek; yerleşik ve genel kabul görmüş deney sonuçlarıyla çelişen, içeriği rakip hipotezin içeriğinden daha zayıf, hatta kendi içinde tutarlı olmayan hipotezler ortaya atmak, geliştirmek ve savunmak bilimde ilerlemeyi sağlayacak şeydir. Varolan teorinin bu tarzda teorilerle karşılaştırılmasıyla bir teori hakkında gerçek bir değerlendirme yapılabilir. Hiçbir teori kendi başına iyi ya da kötü değildir; ancak başka bir teoriyle karşılaştırıldığında böyle bir değerlendirme yapılabilir.

Feyerabend'e göre, "değişmez" kabul edilen kuralları bilimin vazgeçilmezi haline getirmek hem tarihsel koşulları yadsımak hem de bilimdeki ilerlemeyi engellemekten başka bir işe yaramamaktadır. Bilimsel devrim, sabit ve katı ilkelerle ve olguların bu ilkelerle sürekli uyumuyla gerçekleşmez; zira her teori var olanı değiştirdiğinden bu kuralların ihlali zorunludur. Paul Feyerabend'in bilimsel gelişme sürecinde bir engel olarak gördüğü ve bilimsel teorileri değerlendirmede bilim insanlarınca ölçüt olarak kabul edilen ilkelerden biri bilimde "tutarlılık" ilkesidir. Bu ilke ortaya atılan yeni teorilerden, eski teoriyle tutarlılık gösteren teorinin kabul edilmesini gerektirmektedir. Feyerabend'e göre yeni teorilerin, geçerliliğini yitirmiş eski teorilerle uyumluluğu onların geçerlilik veya doğruluk değerini artırmaz; aksine bu, ölü bir teoriyi haklı çıkarmaya çalışmaktan ve bilimdeki ilerlemenin önüne akıldışı bir engel koymaktan başka bir işe yaramaz. Yani iki teori arasında bir karşılaştırma yapıldığında, eski teoriyle uyumlu teorinin kabul edilmesi akıl dışı bir seçimdir. Eski teoriyle böyle bir ortaklığa sahip yeni teori bilim insanları için çekicidir; böylece bilim insanları düşüncelerini oluşturan önyargıları bir kenara atmadan iş görebileceklerdir. Ne ki bu durum, bilim insanlarınca tercih edilen yeni teoriye adil olmayan bir üstünlük sağlar.

1 Feyerabend, Paul K., *Yönteme Karşı, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2014, s. 35.*

Feyerabend bu tutumu "bilimsel akılsallık canavarı" olarak betimlemektedir. Çünkü Feyerabend bilimin yapısını oluşturan yöntemlerin, olguların, teori ve sonuçların ortak bir yapısının olmadığını savunur ve bilimsel gelişmelerin ve başarıların kendilerine özgü özelliklere sahip olduklarını ileri sürer. Bu noktada Feyerabend'in asıl karşı çıktığı yaklaşım şudur: tikel bir yöntemin başarısından yola çıkarak henüz çözülmemiş diğer sorunları ele alırken standart bir bakış açısının benimsenmesi. Bu yaklaşım evrensel ve başarıyı garantileyen bilimsel yöntemlerin var olduklarını varsayar. Oysa standart yöntemlerle her bir durum ve sorunda başarıya ulaşmak ve ilerleme sağlamak mümkün değildir. Zira bilim, tüm parçaları istikrarlı ve birbirine eşit bir bütünden ibaret değildir; bu parçaların her biri farklı güçlere sahiptir ve dolayısıyla eşitsizdir. Bilimsel gelişme ise çerçevesi çok iyi çizilmiş bir akılsallığa uymanın değil, bilim pratiğinin çok çeşitli türleri olabileceğinin ve bilimlerde başarıdan çok başarısızlığa rastlandığının bilincine sahip olmanın bir sonucudur. Bu anlamda Feyerabend "daha insancıl bir bilim görüşü" ortaya koyma çalışmaktadır; çünkü bilim, evrensel doğruluk ölçütleri ve genel geçer bilimsel yöntem arayışı içinde insanı, onun olanaklarını ve dünya ile ilişkisini göz ardı etmektedir. Bilim, insan içindir ve insanın göz ardı edilmesi bilimin ilerleyişine engel olan nedenlerin temelinde yatan sorundur. İnsanı yok sayan bir bilim anlayışı, kendinden önceki bilimsel yöntemleri yok sayan bilimsel kavramların ortaya çıkışıyla kendini göstermeye başlamıştır. Feyerabend'e göre böyle kuramları benimseyen bilim anlayışı, insansal hiçbir kaygı taşımayan bir iş kolu olmaktan öteye geçmez.

Feyerabend'in varolan bilimsel yönteme bir diğer eleştirisi ise bilimin, yasaları ve ilkeleri kesin olan, düzeltilemez bir yapı olarak görülmesidir. Bilim insanları, olguları ve bu olguların ardındaki ilke ve yasaları keşfettiklerini, böylece de güvenilir ve kesin bilgiye doğru gidilen süreçte, doğruluk ve hakikat yolunda bir adım daha attıklarını savunurlar. Oysa Feyerabend için bilim tarafından belirlenen ölçüt ve ilkeler yalnızca kısmi olarak değil bütünüyle de hatalı olabilirler. Bu yasalar kimi zaman değişime ve düzeltilmeye izin verirler, vermelidirler de. Bilimin ilerleyişi ancak bu şekilde mümkündür. Öte yandan Feyerabend bilimi bilim yapan ve onu diğer yöntemlerden üstün kılan şeyin ne olduğunu soru konusu etmektedir. O'na göre bu iki unsur bilimsel yöntemi sorgularken araştırılması gereken en temel şeylerdir. Çünkü bu iki unsur bilimin diğer yöntemler karşısında nasıl üstünlük sağladığını, bir bilimsel teorinin diğerine tercih edilmesinin temelinde neyin yatıyor olduğu sorularını içermektedir. Tüm bu eleştirilerin ışığında Feyerabend' in ulaştığı sonuç bilimsel yöntem ve araştırmalarda yer alan tek bir öğenin, kural, yöntem veya ilkenin olmadığıdır. Bilim için değişmez mutlak, doğru ve bağlayıcı bir yöntem söz konusu değildir; bilim tarihine bakıldığında da bu açıkça görülmektedir. Bilim için en gerekli ve değişmez görülen yasa ve ilkeleri dahi yadsımak, değiştirmek ya da tersini uygulamak mümkündür.

NE OLSA UYAR (ANYTHING GOES)

Feyerabend için bilimsel gelişme, bilimsel olan ile olmayan arasındaki bir ayırımın ortaya koyulması ile sağlanmaz. Zira tutarlı, basit ya da mutlak olarak belirlenen yöntemler her zaman iş görmeyebilir; dahası bilimsel gelişme için bir engel olabilirler. Bilim izole bir yapı değildir; bilimsel gelişme fiziksel çevredeki gelişmelerle kuşatılmıştır (politika, etik, metafizik, vb.). Öte yandan bilim politik manevralar, propaganda ve beyin yıkama teknikleri tarafından da şekillendirilir. Fiziksel çevredeki gelişmeler düşünüldüğünde mükemmel bir argüman hiç de beklenilen etkiyi yapmayabilir. Fiziksel çevrede olup bitenlerin kendileri de, bilimsel gelişme sürecinde etkili olduklarından, bilim adına yeni standartlar belirlememize neden olurlar. Bilimde ortaya atılan teorilerin kendileri gibi bu gelişmeler de hem algımızı hem de varolanların kendilerini şekillendirirler. Bu noktada, bilimin eleştirel yönünü kaybetmemesi için karşı argümanlar türetmesi gerekmektedir. Fiziksel çevrede olup bitenlerin algımız ve varolanları yorumlayışımız üzerinde olan etkilerini ancak bu şekilde eleyebiliriz; tarafsız bilim yapmak kabul görmüş teoriyi karşı argümanlarla sınayarak bu etkiyi en aza indirmeyi gerektirir. Bilimsel sürecin kendisine baktığımızda, Feyerabend'e göre, bu çoğunlukla böyle gerçekleşmez: "...iyi eğitilmiş bir akılcı da ustasının kendi kafasında yarattığı imgesine itaat edecek, öğrendiği argümantasyon standartlarına uyacak, kendisini içinde bulduğu karışıklık ne kadar büyük olursa olsun bu standartlara bağlı kalacak ve "aklın sesi" olarak gördüğü şeyin aldığı eğitimin nedensel bir sonucundan [causal after-effect] başka bir şey olmadığını bir türlü fark edemeyecektir. Kendini canı gönülden teslim etmeye hazır olduğu akla çağrının da siyasi bir manevradan başka bir şey olmadığını anlamayacaktır."[2] Tam da bu nedenlerden ötürü bilimde karşı argümanlar yani "karşı-tümevarım" uygulanmalıdır.

Karşı-tümevarım mantıksal pozitivist görüşün temelini oluşturan "doğrulama" ilkesi, yani bir teorinin başarısını onun olgularla olan uyumu ile ölçen ilke ve yukarıda bahsedilen "tutarlılık" ilkesine karşıt olarak geliştirilmiştir. Feyerabend bilimsel olanı bilimsel olmayandan ayırmak için bir yöntem sunmaz; aksine bilimsel gelişmenin tekil bir yöntemle sağlanamayacağını savunmaktadır. O, yalnızca bilimsel gelişmeye katkıda bulunacak bir izlek ortaya koymayı amaçlamaktadır. Bilim söz konusu olduğunda, çoğunlukla varolan kural, ölçüt ve yöntemler bilim pratiğini öncelemez. Aksine yöntem ve kurallar bilim pratiği sırasında ortaya çıkmaktadır. Bu anlamda her teori kendi kural ve yöntemini üretir; yani teori ve pratik birbiri ardından gelen tekil süreçler değil, diyalektik tek bir sürecin parçalarıdır.

Bu anlamda, Feyerabend'e göre, bilgi ve dolayısıyla bilimin gelişme sürecinde ve tüm evrelerinde savunulabilecek tek ilke vardır: "ne olsa uyar (anything goes)"[3] ilkesi. "Hem tarihsel olayların incelenmesi hem de düşünce ile eylem arasındaki ilişkinin soyut bir çözümlemesi bunu gösterir. İlerlemeyi engellemeyen tek ilke şudur: ne olsa uyar."[4]

---

2 a. g. y., s. 44.
3 a. g. y., 47.
4 a. g. y., 41.

Feyerabend bu ilkeyle bilimsel gelişmenin sabit bir akılcılık kuramı ile sağlanacağı yollu görüşe karşı çıkmaktadır. Feyerabend'e göre bu görüşü ortaya atanlar tarihsel zenginliği açıklık, kesinlik, nesnellik, hakikat gibi entelektüel nöbetlerini tatmin etmek için kavramlar altında sınırlar ve fakirleştirirler. Bilim ancak karşı-tümevarım yöntemiyle ilerletilebilir ve "ne olsa uyar" ilkesi karşı-tümevarımla iç içedir. Bu ilkeyi somut kılmak için Feyerabend doğrulamacı empirik yöntemi ele almaktadır. Empirisizmin temel kuralı şudur: deneyim, olgular ya da deney sonuçları teorilerin başarısı için ölçüttür. Data ile teori arasındaki uygunluk teoriyi tehlikeye sokar ve kimi zaman teorinin terk edilmesine yol açar. Feyerabend için bu noktada benimsenmesi gereken karşı kural şu olacaktır: yerleşmiş olgularla ve doğrulanmış teorilerle uyumsuz hipotezler türetmek; yani tümevarıma karşıt bir yol izlemek.

Varolan Teorilere Karşıt Hipotezler: Feyerabend'e göre bir kurama karşıt hipotezler üretmenin bilimsel ilerleme bakımından iki temel nedeni vardır. Birincisi; "bir kuramı çürütebilecek kanıt, ancak onunla uyuşmayan alternatif bir kuram aracılığıyla ortaya çıkacağı anlaşılır."[5] Yani hipotezin çürütülebilir olup olmadığı kendisiyle uyumsuz bir hipotezle karşılaştırılması sonucu ortaya konabilir ve gelişme bu biçimde sağlanır. İkincisi; kabul edilmiş bir kuramın "en önemli biçimsel özellikleri karşılaştırma ile bulunur, çözümlemeyle değil".[6] yani karşıt kuram, varolan kuramın güçlü, önemli ya da zayıf yönlerini ortaya çıkarmamıza yardımcı olacaktır. Zira hiçbir kuram kendi başına doğru, güçlü, zayıf vb. değildir. Bir kurama bu özellikler ancak diğer kuramlarla karşılaştırıldığında ve tarihsel bir geriye dönüş ile değerlendirildiğinde atfedilebilir. "O halde elindeki görüşlerin deneysel içeriğini azamileştirmek ve onları olabildiğince açık bir şekilde anlamak isteyen bir bilim adamı işin içine başka görüşleri de sokmak zorundadır; yani çoğulcu bir yöntembilim benimsemelidir. Fikirleri "deneyden" çok başka fikirlerle karşılaştırmalı ve rekabette altta kalmış görüşleri kaldırıp atmak yerine, geliştirmeyi düşünmelidir."[7] Böyle bir yolu izleyen kişi, sözgelimi, bir kenara atılmış kozmos kuramlarını el altında tutacaktır; yani modern bir görüşün başarısını ölçmek için bilimsel olmayan olarak damgalanmış ya da elindeki kuramla çelişen "karşıt" görüşler kullanacaktır. Bu biçimde kavrandığında, bilginin ideal bir görüşe doğru yol alan tutarlı bir teoriler ve argümanlar zinciri olmadığı görülecektir. Her görüş ya da her tekil kuram diğerini daha büyük bir açıklık ve bir güçle ifade etmeye zorlar ve bu anlamda tüm kuramlar bir rekabet denizinde yer alırlar. Bilginin ve bilimin gelişmesine yol açan şey ise birbiriyle bağdaşmayan bu görüşlerin etkileşimidir.

Bu noktada şunun açık kılınması gerekmektedir: Feyerabend "ne olsa uyar" ilkesiyle bilimin içine mitolojiyi, metafiziği vb. karıştırmayı amaçlamamaktadır. Feyerabend'in ortaya koymaya çalıştığı, bilimsel bir teorinin (ya da bir görüşün) değerini ortaya koymanın ancak böyle bir karşılaştırmayla olanaklı olduğunu göstermektir. Böyle bir karşılaştırma bilimsel gelişme için zorunludur; çünkü bir teorinin değeri onun başka

5 a. g. y., 49.
6 a. g. y., 49.
7 a. g. y., 49.

teorilerle karşılaştırılmasıyla ortaya koyulabilir, kendi başına mükemmel veya iyi olarak nitelendirilmesi ile değil. Öte yandan, bilginin ve bilimin ilerleme sürecinde tüm görüşlerin birbiri ile etkileşimi söz konusudur. Her bir görüş varolana belli bir yönden bakar ve bu anlamda faydasız değildir. Dolayısıyla, bir teoriyi anlamak isteyen bir bilim insanı tekil bir yöntem değil çoğulcu bir yöntem kullanmalı, alanıyla ilgili varolan tüm görüşleri incelemeye çalışmalıdır. Bilimsel rekabetin amacı bir görüşün diğerini alt etmesi değil, rekabete dahil olan görüşlerin birbirleriyle karşılaştırılarak varolan görüşlerin sorunlu ve avantajlı yönlerinin bu karşılaştırma aracılığıyla ortaya koyulmasını sağlamaktır. Dolayısıyla, bilim söz konusu olduğunda bilimsel olan-olmayan ayırımı Feyerabend'e göre yapay bir ayırımdır. Bilim tarihine bakıldığında "bilimsel olmayan" olarak belirlenen açıklama ve görüşlerin bilimsel olanı desteklediği de görülmektedir

Olgularla Uyuşmaya Hipotezler: Olgularla uyuşmayan hipotezler türetmek kabul edilmiş gözlem ve deneysel sonuçlarla uyuşmayan hipotezler türetmek demektir. Bu ilkenin hiçbir özel tarafı yoktur; halihazırda hiçbir teori olguların tamamıyla uyuşmaz. Tüm olgularla uyuşan tek bir kuram yoktur; çünkü her kuram olanaklı çelişkilerle çevrilmiştir. Başka bir ifade ile her kuram kendi karşı-tümevarımı kendi içinde barındırmaktadır. Bu noktada, Feyerabend'e göre temel soru karşı-tümevarımın bilime dahil edilip edilmemesi değil – çünkü bilim pratikte bu biçimde ilerler – uyuşmazlıkların çoğaltılıp çoğaltılmamasıdır. Özet olarak; Feyerabend'in karşı tümevarım yöntemiyle temel olarak ortaya koymaya çalıştığı şey bir yöntembilim değil bilimsel süreçlerin nasıl tutarsızlık ve uyuşmazlıklar barındırdığını ve bilimsel sürecin birçok görüşten etkilenerek şekillendiğini göstermektir. Bu anlamda karşı tümevarım ilkesi bilimin bu yapısını bilimi geliştirecek en iyi biçimde kullanmayı amaçlar.

ÖZGÜR BİR TOPLUMDA BİLİM: İKİ SORU

Tüm belirlemelerden sonra, Feyerabend için sorulması gereken iki temel soru vardır: "(A) Bilim nedir? Nasıl ilerler, sonuçları nelerdir, standartları, usulleri, sonuçları öteki alanların standartlarından, usullerinden, sonuçlarından ne bakımdan farklıdır?

(B) Bilimi bu kadar yüce yapan nedir? Bilimi öteki varoluş biçimlerine kıyasla daha yeğlenir yapan ve bunun sonucu olarak da farklı standartlar kullanmasını ve farklı sonuçlar elde etmesini sağlayan nedir? Modern bilimi Aristotelesçilerin bilimine ya da Hopi'lerin evrenbilimine kıyasla yeğlenir yapan nedir?"[8] Feyerabend'in bu soruları temel olarak almasının nedeni, O'nun bilimi insanın tüm diğer etkinlikleriyle eşit görmesi, hatta bilimin üstünlüğünün bilimin kendisinden kaynaklanan bir üstünlük değil de politik bir manevradan ötürü sağlanmış bir üstünlük olduğunu savunmasıdır. Feyerabend'e göre bilim bir ideoloji, bir gelenektir ve insanın diğer ideoloji ve geleneklerinden bir üstünlüğü yoktur. Dolayısıyla modern evrenbilimini Aristoteles'in "yanlışlanmış" evrenbiliminden

8 Feyerabend, Paul, Özgür Bir Toplumda Bilim, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 1999, s.99.

üstün kılan hiçbir şey yoktur. Aksine Aristoteles evrenbiliminin modern evrenbilimine fayda sağlayacak birçok öğesi bulunmaktadır; bu anlamda Aristoteles evrenbilimi modern evrenbilimlerine kıyasla kimi avantajları içinde barındırmaktadır. Feyerabend'in Özgür Bir Toplumda Bilim yapıtında Aristoteles'in görüşlerine yer vermesinin temel nedeni de budur; bilimsel süreçlerin, hem bilim felsefesi tarafından hem de toplumsal olarak nasıl sorunlu bir biçimde ele alındığını ortaya koymak.

ARİSTOTELES BİR ÖLÜ DEĞİLDİR

Feyerabend'in bilime ve bilimsel yöntemin kendisine getirmiş olduğu eleştiriler göz önünde bulundurulduğunda, O'nun Aristoteles'in bilgi anlayışının tam da karşıtı bir bakış açısı belirlediği düşünülebilir. Ancak Feyerabend Aristotelesçi bilgi anlayışında birçok modern düşünür tarafından gözden dahi geçirilmeden bir kenara atılmış olan yapıyı yakalamış ve bunu açık kılmaya çalışmıştır. Feyerabend'in Aristoteles'te yakaladığı yapı kendisinin bilime ve "doğruluk" sorununa getirmiş olduğu bilimin insanı, onun olanak ve yeteneklerini yok saydığı, öte yandan bilimsel yöntemin ve bilginin temelinde yatan yasa ve ilkelerin değiştirilebilir ve hataya açık olabileceği eleştirileriyle paralel gitmektedir. Feyerabend'e göre, bu açıdan bakıldığında, Aristoteles'in bilgi anlayışı, bilim tarihi boyunca düşünülenin aksine, hatayı kabul eden ve bilgiyi elde etme sürecinde ilk adımı oluşturan, bilgiyi üzerine inşa ettiğimiz dolaysız ilkeler konusunda değişime izin veren bir bilgi görüşüdür. Bunun en önemli göstergesi Aristoteles'in bilginin ve pratik yaşamın önemli bir kaynağı olarak gördüğü "sağduyudan" yararlanmasıdır. Aristoteles teorinin süregelen üstünlüğünü kabul etmiş fakat pratik olanın teorik olana ulaşmada en önemli basamak olduğunu yadsımamıştır. Aristoteles' e göre tümeller duyusal deneyimlerin yani pratiğin kendisinden elde edilir. Bu noktada Aristoteles, pratik alanı yönlendiren sağduyuya daha da yaklaşabilmek için kavramları indirgemek yerine onları daha karmaşık hale getirerek felsefi bir sağduyu anlayışı elde eder. Aristoteles'e göre geneller, yani bilgiyi üzerine inşa ettiğimiz dolaysız ilkeler duyusal deneyimler sonucu elde edilen verilerden ortaya çıkar. Aynı şekilde ilkeler yine gözlem yoluyla sınanır. Bu şekilde pratik, ileride pratiğin kendisi dışında bir veriye yol açacaktır; bu da teorik bilgi ve teorik yaşamdır. Bu fizik teorisi, Feyerabend'e göre «zihni biçimlendiren fiziksel süreci betimler ve onun içine tümelleri yerleştirir".[9] Sağduyunun pratik otoritesi böylelikle teoriyle desteklenir. Oluşan deneyim her alana ait bilgileri bulmada bir temel olarak karşımıza çıkar. Başka bir deyişle Aristoteles'te deneyim bilimin ilkelerini sağlayan ilk adımdır. Öte yandan; gözlemle tutarlılık göstermeyen ilkeler yanlıştır. Çünkü ilkeler varolanlarla uyum gösterdikleri ölçüde bilgiye ulaşmamıza yardımcı olurlar ve doğruluk kazanırlar. Böylece Aristoteles, gözlemleri zorlayıp "doğrulama" için teoriye bakmak yerine gözlem olgularını esas alır. Feyerabend Aristoteles'in algılama süreci sırasında çıkabilecek sorunların da farkında olduğunu belirtmektedir. "Duyular günlük çevremize aşina olduğundan, bu alanın dışında kalan nesnelere ilişkin yanıltıcı

9 Feyerabend, Paul, Özgür Bir Toplumda Bilim, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 1999, s. 77.

bilgilendirmelere de neden olur. Güneş ve Ay'ın görünümleri bunun bir kanıtıdır..."[10]. Normal dışı durum ve koşullarda deneyim yanılsamalara neden olur ve Aristoteles böyle hataların farkındadır. Feyerabend, Aristoteles'in bu yanılsama ve hataları modern gözlemcilere kıyasla daha bilimsel ve somut bir şekilde incelediğini düşünmektedir. Örneğin; Aristoteles gökbilimsel gözlemin zorluklarını ve algıda oluşabilecek hataları öngörebilmiştir. O, duyuların olağanüstü koşullarda yanlış bilgilendirmeler yapabileceğini ve bu bilgilendirmelerin nasıl açıklanabileceğini bilmektedir. Aristoteles'in aksine modern gözlemciler, özellikle Galileo, gökbilimsel gözlemlere güvenle yaklaşmış, teleskopik gözlemlemenin sorunlarından ve ışığa hükmeden fizik yasalarından habersiz tuttukları yolda ilerlemiştir. Bu da Aristoteles'in düşünülenin aksine "daha incelikli" bir görgülcülüğe sahip olduğu anlamına gelmektedir Feyerabend için. Çünkü Aristoteles›in bilgi ve bilim anlayışı «daha kusursuz gözlemler yoluyla düzeltme yapılabileceği» düşüncesini içinde barındırır: "Aristotelesçi felsefe sağduyuya karşılık gelir ve sağduyu da hatayı kabul eder".[11]

Feyerabend'in Aristoteles'le ilgili saptamalarından yola çıkarak serimlenmesi gereken temel noktalar vardır. Sözgelimi Aristoteles'in bilgi görüşü bir algı teorisine mi dayanmaktadır? Bunu açık kılmak için Aristoteles'in doğa bilimleri için en uygun yöntem olarak belirlediği "tanıtlamalı bilgi (episteme apodeiktike)" sürecinin ele alınması gerekmektedir. Feyerabend'in algı teorisi olarak ifade ettiği süreç şudur: Aristoteles'te bilginin ilk basamağı "duyumsamadır" (aisthesis); biz ilk geneli duyumsama sayesinde elde etmekteyiz. Öte yandan bilgi yani episteme – ki Aristoteles için her zaman doğru ve kesin olan şey epistemedir – aksi ispatlana değin geçerliliğini sürdürmektedir. Bu ise Feyerabend'in Aristoteles'in bilgi felsefesinde yakaladığı en önemli noktalardan biridir. Feyerabend bu saptamasıyla Aristoteles'in sanıldığı ve yorumlandığı gibi dogmatik bir bilgi anlayışına sahip olmadığını (Aristoteles'in bilgi anlayışı değişime izin vermektedir, çünkü Aristoteles bilgi anlayışını Feyerabend'in algı teorisi olarak adlandırdığı "sağduyu" temelleri üzerine kurmaktadır), bu algı teorisi (sağduyu) temelli bilgi anlayışının birçok modern düşünür ve gözlemcinin bilgi anlayışlarından daha "modern" olduğunu göstermeye çalışmaktadır. Feyerabend bu görüşlerin ışığında bir bilim tarihi incelemesi yapar; aslında onun görüşlerini oluşturan şey bu incelemenin kendisidir. Tarihi bilimsel süreçlerin incelenmesi, tarihteki bilimsel yöntem ve kuralların analizi sonunda şu belirginleşmiştir: bilim tarihi boyunca bilimsel süreçler tek bir yöntem ve bakış üzerine – ki bu yöntem "akılsallıktır" – oturtulmaya çalışılmıştır. Oysa modern bilim incelendiğinde mutlak ve evrensel oldukları kabul edilen kuralların kendilerinin ihlal edildikleri açıkça görülmektedir. Her şeyi "akılsallık" üzerine oturtmaya çalışan modern bilim olgularla uyuşmayan teori ve yöntemleri bilimsel olmadıkları gerekçesiyle yadsımış, yanlışlanan teorileri ise bir kenara atıvermiştir. Feyerabend'e göre Aristoteles'in bilgi ve evren görüşü de modern bilim tarafından, yanlışlandığı için bir kenara itilmiştir.

---

10 a. g. y., s: 79.
11 a. g. y., s: 82.

EPİSTEME APODEİKTİKE (TANITLAMALI BİLGİ)

Feyerabend'in bir algı teorisi olarak tanımladığı ve temelini sağduyuda bulan sürecin anlaşılabilmesi için Aristoteles'te genel olarak bilginin ve tanıtlamalı bilginin açık kılınması gerekmektedir. "Aristoteles'te bilmek demek, bilinebilir olanın nedenlerini bilmek demektir; biz nedenlerini bildiğimizde bir nesneyi bilmiş oluruz. Öte yandan her bilgi bilinenlere, yani önceden bilinenlerin sağlam olup olmamasına bağlıdır. Bu bağlamda, önceden bilinenler ya da kabul edilen bilgiler bilgi için ön koşuldur. Bilgi için en temel koşul bilinebilir olanın varlığının bilinmesi yani "o bilgi alanı neyi nesne edinmişse o nesnenin olduğunun" [12] bilinmesidir; "Öncelikle bir şeyin olduğu (hoti estin) bilinmelidir"[13]. Bir şeyin hem olduğu hem de ne olduğu bilinmedir. Aristoteles'e göre ancak bu sayede bir nesneye ilişkin bilgiden bahsedebiliriz. Bilgi ve bilme etkinliği, araştırılan alanın nesnelerine göre farklılıklar gösterir.

Aristoteles'te üç türlü bilme etkinliği söz konusudur: "1. episteme praktike (pratik bilme, anlama: başlangıcı, *kökü eyleyen kişide olan bir olguyu bilme, sözgelişi etik, politik alanda bilme), 2.* episteme poietike (yaratıcı bilme, anlama: başlangıcı, kökü yaratan kişide olan bir nesneyi, yapılanı bilme, anlama, sözgelişi sanat alanında bilme), 3. episteme theoretike (kuramsal bilme, anlama)". Episteme theoretike ise kendi içinde belirli bölümlere ayrılır: " a. physike (değişme ilkesini kendi içinde taşıyan, değişen-devinen, ayrı başına olan nesnelerin ilkelerini bilme, anlama) , b. mathematike (değişmeyen, ayrı başına olmayan nesnelerin ilkelerini bilme) ,c. prote philosophia (ilk felsefe, değişmeyen ve ayrı başında olan nesnelerin ilkelerini bilme; varolanı varolan olarak bilme; varolanın ne için olduğunu, neyden olduğunu, ne olduğunu, neye bağlı olarak olduğunu bilme, anlama)"[14]. Bilgi alanında ön koşul olarak kabul edilen, nesnenin varlığı ve neliği önceden kabul edilir ve o bilgi alanının aksiyomlarını oluştururlar. Buna bağlı olarak, her bilgi alanı için ortak olan ("sözgelişi *çelişmezlik* ve üçüncü durum olanaksızlığı"[15]) aksiyomlar ve her bilgi alanının kendine özgü aksiyomları bilgi elde etmede çıkış noktalarıdır. Bu aksiyomlar nedenleri bulmada ve anlamada birer orta terim görevi görürler. Aksiyomların görülmesi ve yakalanması da bilginin elde edilmesi için kullanılacak olan tam tasım sürecinin başlangıcını oluşturur. Bu "nedenlere bağlı olarak temellendirme", "tasımla kanıtlama işlemi"[16] ile gerçekleşir. Aristoteles'te bilgi iki şekilde elde edilmektedir; Syllogism (tasım) ve Epagoge (tümevarım).

Bu iki yöntemi kapsayan bilgi sürecinde biz bir şeyi duyumsama (aisthesis), anımsama (mneme) ve deneyim (empeiria) sayesinde biliriz. Bu süreç içinde bilgi, nesnenin nedenlerinin bulunması ve bu nedenlere bağlı olarak o nesnenin içeriğinin temellendirilmesi sonrasında elde edilir. Bu süreç şöyle gerçekleşir: öncelikle bilinebilir bir nesne ve bir bilenin varlığı zorunludur. Öte yandan insan önce duyumsar ve duyumsadıkları

12 Babür, Saffet, *Yeditepe'de Felsefe I*, Aristoteles'te Episteme, s.11, Yeditepe Üniversitesi Yayınları, 2002.
13 Aristoteles, *İkinci Çözümlemeler*, 71 a 11, YKY, , 2005
14 Babür, Saffet, a. g. y., s. 8-9.
15 a. g. y., s. 11.
16 a. g. y. , s. 12.

biriktirir. Duyumsama ve duyumsadıklarımızın biriktirilmesi sonucunda, duyumsadığımız nesnelerin ruhumuza taşıdığımız imgelerini anımsarız. Anımsama bir anlamda biriktirme işidir. Bunun yanı sıra, duyumsama ve anımsama arasında daima bir sınama vardır. Sınama işlemi, sınananların sayısını arttırmaya yönelik bir işlemdir; yani duyumsanan ile anımsanan arasında bir uygunluk ve uygunluğu çoğaltmaya yönelik bir işlem. Duyumsanan ile anımsanan örtüştüğünde empeiria (deneyim) oluşmuş olur, nesneyi tecrübe etmiş oluruz. Deneyim aşamasından sonra tümevarım kullanarak bir yapı oluşturulur. Bu yapı, varolan *bütünün, tikellerin birleştirilerek yeniden oluşturulmasıdır ve bilgi edinmede başlangıç noktasını* oluşturur. Varolan *bütünü tekle*ri birleştirerek yeniden kurma *işlemi* - bir tür sınama işlemi - olan tümevarımı kullanırken bütün tikelleri sınamamız olanaksızdır. Bu nedenle tikelleri sınırlayıp kullanarak bir sonuca ulaşırız. Böylece tümevarım ve deneyim yardımıyla nesnelerin ve olguların var oldukları ve öyle oldukları sonucuna ulaşırız. Öte yandan, "tümevarımla elde edilen arkhe' ler yani aksiyomlar ilkece yanlışlanabilir ve değişkendir"[17]. Çünkü duyumsama ve anımsama ile ulaştığımız deneyim aşaması tek tek örneklere dayandığından yanıltıcı olabilir. Buraya kadar ki bilgi elde etme süreci Feyerabend'in *sözünü ettiği* Aristotelesçi sağduyuyu bize en açık şekliyle göstermektedir. Yukarıda da belirtildiği gibi, bilginin nesnesi duyumsama ile elde edilen tek tek nesnelerdir; bilgi tek tek varolanlardan yola çıkar ve düşünce ile birleşir. Algı, düşünce ile sentezlenmiş ve birbirine bağlanmıştır. Öte yandan yanlışlanabilir geneller yani arkhe'ler sağduyuya denk düşerler. Çünkü Aristoteles felsefesi algının doğurabileceği hataların farkındadır, sağduyu hatayı kabul eder, modern bilimlerin yapmaya çalıştığı gibi hatayı yadsımaz. Aksi tecrübe edildiğinde bu aksiyomlar yanlışlanır, yerlerine yenileri koyulur. Aristoteles'in sağduyusu bu bağlamda akılcı ve felsefi bir sağduyudur. Feyerabend'e *göre Aristoteles'in bilgi görüşü – savunulduğunun aksine – sağlam temeller üzerine kurulmuştur ve onun yüzyıllar boyu geçerliliğini sürdürme*sinin temelinde bu sağduyu yatmaktadır.

Episteme, varolan hakkında bilginin ilk ilkesi bizde önceden bulunan ya da daha önceden bilinen başka tutumlardan oluşan değil, duyumsamanın kendisinden oluşan bir şeydir. Duyumsama ile elde edilen ilke öte yandan ruhtaki ilk geneldir. Çünkü Aristoteles'e göre "tek tek nesneler de duyumsanır ama 'duyumsama' 'genel'in duyumsanmasıdır"[18]. Biz duyumsama ile insan olan Kallios'u değil "insan"ı duyumsamaktayız. Başka bir ifadeyle, duyumsama ile biz ruha parçasız ve genel olan bir şey taşırız. Sözgelişi tek tek canlıların duyumsanması ruhta "canlı" diye bir şeyi oluşturmaktadır. "Demek ki şu açık, önde gelen şeylerin, ilk olanların bizce tümevarımla bilinmesi zorunlu. Nitekim duyumsama da "genel"i bu biçimde oluşturur. Mademki onlarla doğruya ulaştığımız düşünce ile ilgili tutumların içinde, kimileri her zaman doğrudur, kimileri de yanlışlığa açıktır (sözgelişi sanı ile temellendirme), ama bilgi ile us her zaman doğru, us'tan başka hiçbir cins [tutum], bilgiden daha kesin değil. Tanıtlamanın ilkeleri daha bilinir her bilgi ise bir temellendirme ile birliktedir. Bilgi ilkelere ilişkin olamaz."[19]

---

17 Durmaz, Melike, "Feyerabend İçin Aristoteles Neden Bir Ölü Değildir?" adlı lisans tezi, 2007.
18 Aristoteles, İkinci Çözümlemeler, 99b[15] – 100b[17].
19 Yani ilkeler bilgiyle (*episteme'yle) bilinemez.*

ARİSTOTELESÇİ SAĞDUYUNUN BİLİMDEKİ ÖNEMİ

Feyerabend, bilimsel pratiği ve yöntemlerini eleştirirken temel çıkış noktası kaygısı, teorik olanın pratik olandan kopartılıp, akılsallığın bilgi edinme yolunda tek kaynak olarak görülmesidir. Böylece bilimsel akılcılığa ve bilimsel yönteme bir ayrıcalık tanınmış, sağduyunun ve insanın özgün bilgisinin yerini uzmanların soyut ve anlaşılmaz teorileri almıştır. Fakat Aristoteles, sağduyunun insan bilgisinde ve yaşamındaki yerinin önemini farketmiş, felsefesini oluştururken sağduyuyu en iyi biçimde kullanmıştır. Aristoteles' in felsefesi, insanı ve onun yaşam içindeki konumunu yansıtan ve insanın amacını belirlemeye yönelik bir bilgi yaratma girişimidir. Aristoteles bunu gerçekleştirmeye çalışırken sadece teorik olanı değil pratik olanı da temel alarak iş görür. Feyarabend' e göre bunun en önemli göstergesi Aristoteles'in bilginin ve pratik yaşamın önemli bir kaynağı olarak gördüğü sağduyudan yararlanmasıdır. Feyerabend'e göre Aristotelesçi felsefenin temelinde yatan – özellikle de etik ve bilgi felsefesi söz konusu olduğunda – tecrübeden ayrı ve soyut olmalarına rağmen düşüncenin (bilginin) içeriklerinin tecrübe (duyumsama) tarafından belirleniyor olmasıdır. Aristoteles her şeyden önce insanı ve insanın dünya ile ilişkisine dair bir teoriyi felsefesinin temeline yerleştirir. Bu teori insanın hem düşüncelerini hem de tecrübelerini içeren bir teoridir; çünkü insan hem tecrübelere hem de düşüncelere sahiptir. Ancak Aristoteles felsefesi açısından önemli olan nokta şudur: insanın düşüncelerinin çok soyut ve tecrübelerinden ayrı olmasına rağmen Aristoteles onların içeriklerinin yine de tecrübe (duyumsama) tarafından belirlendiklerini söyler. Feyerabend'in "sağduyu" olarak adlandırdığı süreç budur. Sağduyu bir şeyin niteliğini ve varlığını dogmatik olarak belirleyen bir şey değildir. Feyerabend'e göre bu tarz belirlemeler bize hangi kaynak ve ilkelerden neler öğrenebileceğimizi gösterebilirler ancak kimi zaman da soyutlamalarda kaybolurlar. Aristoteles'in tüm felsefesinin temelinde yatan böyle bir sağduyu değil felsefenin ilkelerinin ve gündelik sağduyunun sentezinden oluşan felsefi bir sağduyunun ta kendisidir.

Bilgi sürecinin kendisinde de görüldüğü üzere, tümelleri oluşturan ve onları ruhun içine yerleştiren süreç tikellere bağlıdır. Bu öte yandan bir algı teorisine denk düşer; duyumsama ve duyular daha ileride özel algılara, teorinin kendisine yol açacaktır. Aristoteles'in bilgi süreci tümelleri duyusal deneyim yoluyla elde eder ve yine ilkeler gözlemlerle kıyaslama yoluyla sınanır. Aristoteles, sağduyudan yola çıkarak tikellerin nasılsa öyle duyumsandığını öne sürer ve varolanı varolan olarak inceler. O'nun bilgi ve varoluş konusundaki fikirlerinin arka planını oluşturan bu görüş, Feyerabend'e göre, Aristoteles felsefesinin en can alıcı noktalarından biridir. Çünkü sağduyu, teorinin üstünlüğünü yıkarak, teorinin kendisini pratikle destekler ve onu besler. Böyle bir fizik teorisi insan ile doğa arasındaki bütünlüğün de bir göstergesidir. Bu algı deneyimi her alana ait bilgilere ulaşmada bir temel niteliğindedir. Böylece Aristoteles sağduyuyu düşünce ve eylemlerimizin pratik temeli haline getirir ve pratik süreç ve algıların teorik düşüncelerle olan sıkı bağını koparmamış olur. Aristoteles'te duyulara ve sağduyuya karşı çıkmak doğanın kendisine karşı çıkmak demektir. Sağduyu ise Aristoteles felsefesinin bütününde yer bulan bir kavramdır. Aristotelesçi sağduyu bir algı teorisine denk düşer; varolanı varolan olarak ele almak, her alanın bilinebilir nesnesini olduğu gibi incelemek sağduyunun kendisidir. Sağduyu belirli

bir kavramı ifade etmez, tersine o Aristoteles felsefesinin bütününün sağlam temeller üzerinde durmasını sağlayan, onu günümüzde hala etkili kılan özelliktir.

Yukarıdaki açıklamalar ışığında şu açıkça görülmektedir: modern bilimlerle karşılaştırıldığında, Aristoteles'in evren anlayışı insan ve doğa arasında bir uyumu içinde barındırır. Aristoteles'in evreni sonludur ve sağduyu ışığında algı ve yetenekleri sınırlı olan bir kişi de evreni olduğu gibi algılar; sonlu olduğunu düşünür. Oysa modern bilimin evreni sonsuzdur ve matematiksel olarak yapılandırılmıştır. Bu matematiksel yapı içinde modern bilim, insanın evrenin bu sonsuzluğunu duyusal olarak olmasa bile akılla kavrayabileceğini savunur ve böylece sağduyu yadsınır. Bu da evrenle insan arasında istikrarlı bir denge olmadığı sonucunu doğurur; çünkü insan doğayı ve evreni gözlemledikçe yetenekleri artar ve değişir. Modern bilim insanın sınırlı bir algı ve yeteneğe sahip olduğu görüşünü reddeder. Feyerabend'e göre, modern bilimin doğuşuyla ortaya çıkan bu bakış açısı, bir anlamda pratik ve teorinin de birbirinden ayrılışını simgeler. İnsan ve doğa arasındaki bu kopuş sağduyunun yadsınması, insanı insana özgü olmayanla açıklamak anlamına gelir. Oysa Aristoteles varolanı var olan olarak yani onu algıladığımız gibi bilebileceğimizi savunur.

Feyerabend'e göre modern bilim Aristoteles'i eleştirirken tüm bunları göz ardı etmiş, bilim insanları aklın üstünlüğünü savunurken kendi felsefelerini yüceltmeye çalışmaktan öte bir eylem girişiminde bulunamamıştır. Oysa günümüz bilimi, sağduyunun önemini tekrar kavramaya başlamış, "kuantum teorisinin bazı yorumcuları, onun ötesinde matematiğin evreni artık yansıtmadığı ve olguları düzenlemenin bir aleti haline geldiği doğal bir sınır bulunduğuna ve bu doğal sınırın... sağduyu tarafından çizildiğine işaret etmişlerdir[20]. Aristoteles ise her tekil duyumsamanın doğayla uyumlu olduğunu da iddia etmez. Çünkü O sağduyunun yaratabileceği hatalı çıkarımları da göz önünde bulundurur. Aristoteles'e göre tümevarım sırasında bütün tikelleri sınamamız olanaksızdır. Bu nedenle sınama işlemi tikelleri sınırlayarak yapılmaktadır. Bu süreç tek tek örneklere dayandığından tümevarımla elde edilen arkhe ve ilkeler yanlışlanabilir ve değişkendir. Çünkü tikellere dayanan deneyim süreci algıdan kaynaklanan hataları içerebilir ve yanıltıcı olabilir. Öte yandan normal dışı durum ve koşullarda deneyim yanılsamalara neden olur ve Aristoteles böyle hataların da farkındadır. Feyerabend ise Aristoteles'in bilgi ve fizik teorisindeki bu değişkenliği ve yanlışlanabilirliği yakalamış ve O'nun bu yanılsama ve hataları modern gözlemcilere kıyasla daha bilimsel ve somut bir şekilde incelediğini savunmuştur. Geneller ve dolaysız ilkeler aksi ispatlandığında yine deneyime ve duyumsamaya dayanarak yanlışlanabilir ve değiştirilebilir. Feyerabend'e göre Aristoteteles'in incelikli görgülcülüğü buradan gelmektedir. Feyerabend'in Aristoteles'te gördüğü, Aristoteles felsefesinin sağduyuya karşılık geldiği ve sağduyunun da hatayı kabul ettiğidir. Çünkü Aristoteles sağduyudan kaynaklanan hatalı çıkarımları öngörmüş ve bu hatalı çıkarımları somut ve bilimsel bir şekilde açıklamayı da bilmiştir. Feyerabend için sağduyuyu reddetmek insanı ve doğayı reddetmek demektir. Aristoteles felsefesi ise sağduyuya karşılık gelmekte ve insan ile doğa arasındaki harmoniyi, modern bilimlerin tersine, temel almaktadır. Çünkü Aristoteles sağduyuya güvenerek insanı doğaya bağlayan ilişkileri yok saymamaktadır.

---

20 Feyerabend, Paul, Özgür Bir Toplumda Bilim, Ayrıntı Yayınları, 1999, s: 87–88.

Kaynaklar

Aristoteles, Analytica Priora et Posteriora, Oxford Classical Texts (Oxfors: Clarendon Press, 1981), Scriptorum classicorum bibliotheca Oxoniensis.
Aristoteles, İkinci Çözümlemeler, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2011.
Aristoteles, Physica, Oxford Classical Texts, (Oxford: Oxford University Press, 1951), Scriptorum classicorum bibliotheca Oxoniensis.
Aristotle, Physics (Aristotle's Physics: A Guided Study (Masterworks of Discovery)), translator: Joe Sachs, (Rutgers University Press, 2nd Edition, 1998).
Babür, Saffet, Yeditepe'de Felsefe I, Aristoteles'te Episteme, Yeditepe Üniversitesi Yayınları, 2002.
Feyerabend, Paul K., Özgür Bir Toplumda Bilim, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 1999
Feyerabend, Paul K., Problems of Empiricism, Cambridge University Press, 1981.
Feyerabend, Paul K., Yönteme Karşı, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2014

Gözyaşları bir gün öcünü alır: yunanistan'daki anarşizminin rönesansı üzerine

Gregor Kritidis

"Ruhumu satmam ve kendi yoluma giderim"

Nikolas Asimos

1990'lı yılların ortalarında Yunanistanda 1974 yılında diktatörlüğün yıkılmasından bu yana "Metapolitevsi" olarak adlandırılan toplumsal düzenin uzun süren sonu başlar. PASOK lideri Andreas Papandreou'nun ölümü ve reformcu Kostas Simitis'in 1996 yılında partinin ve hükümetinin başına yükselişi ile birlikte Yunanistan'da yeni liberal blok egemen olur. Bu durum öncesinde yaşanan iki olay bu gelişmeye karşı gelişen sosyal ve politik direncin yeni dinamiklerinin ipuçlarını içerir. Çiftçiler, geleneksel kooperatiflerden ve çiftçi derneklerinden bağımsız olarak 1995 yılı sonbaharında ulusal yolları bloke edip haftalarca kamuoyunun dikkatini çektiler. Ayrıca Kasım 1995'te askeri diktatörlüğe karşı öğrenci başkaldırısını bastırılışını anma yıldönümü (askeri cunta 17 Aralık 1973 tarihinde öğrenciler tarafından işgal edilen Atina'nın merkezindeki Politeknik Yüksekokulu'nu kanlı bir baskın düzenlemişti) vesilesiyle başkentte saatlerce süren sokak çatışmaları yaşanmıştı. Özel birlikler yeniden işgal edilen Politeknik Üniversitesi'ne saldırıp 500'den fazla genç aktivisti gözaltına aldılar. "Akademik dokunulmazlık" nedeniyle 1974 yılından bu yana polisin kampüse girişine sadece üniversite özyönetim organlarının talebi olması durumunda

girebiliyor olması nedeniyle bu saldırı önemli bir tabunun kırılmasına neden olur. Basının şaşırmış göründüğü tek şey tutuklanan "isyancı" sayısıydı. Bugüne kadar "koukouloforoi" (kapşonlular) olarak adlandırılan anarşistler marjinal bir altkültür olarak kabul ediliyorlardı, bazı yorumcular ise bu olguyu artan boşanma oranlarıyla açıklamaya çalışıyorlardı. Bunun üzerine anarşist gruplar broşürlerini "bozuk ailelerin çocukları" ibaresini eklemişlerdi. Aktivistler işgal ettikleri Panteion Üniversitesi'nin çatısına Yunan bayrağını çıkarıp yaktıklarında kuruluşların kolektif çığlığı şu şekilde olmuştu: Kutsal olmayan ve bütün kutsal değerleri ve inançları ayaklar altına alan bir gençlikten ne beklenir ki?

ARALIK İSYANI VE YORUMU

Bu reaksiyon örneğinde 2008 isyanı esnasında da prensip olarak bir değişiklik olmadı, ancak "önemsiz ve yolunu kaybetmiş bir azınlık" tezi bu sefer kimseyi ikna edemedi. Aralık ayaklanmalarına katılım ve onlara sempati duyanların sayısı çok yüksekti. İsyanın doğrudan tetikleyen şey - Alexandros Grigoropoulos adlı lise öğrencisinin 6 Aralık 2008'de öldürülmesi – politik polise bağlı özel kuvvetlerin Atina'nın hemen yanıbaşında Politeknik Yüksekokulu'nun ana binasının da yer aldığı merkezi konumdaki Exarchia semtinde geçekleştirdiği operasyondur.[1] İlk gösteriler 15 yaşındaki öğrencinin öldürülmesine tepki olarak bu semtte geleneksel olarak güçlü bir konuma sahip olan anarşist gruplar tarafından organize edilirken, kızgın anti devletçi protestolar iki günden daha az sürede pek çoğu uzun süredir politik bir hareketliliğe sahne olmamış bir düzineden fazla şehir ve adada düzenlendi. Gösteriler sırasında polis merkezlerine, bakanlıklara, uluslararası şirketlere ve gazete redaksiyonlarına planlı saldırılar gerçekleştirilir, alışveriş merkezleri ve lüks mağazalar yağmalanır. Sayıları bazı yerlerde birkaç yüz bazı yerlerde ise onbinleri bulan katılımcılar, bütün göstericilerin militan aksiyonlara katılmadığını ve her saldırıyı olumlamadığını ancak yine de güç kullanımının sözde "Kara Blok'un" çok üstünde bir oranda genel kabul gördüğünü vurgu yapıyorlar (bkz. Mentinis 2010). İsyan hiçte şehirlerin işçi semtleriyle sınırlı değildi, Atina'nın daha çok "burjuva" sayılabilecek banliyölerinde öğrenciler polis noktalarına saldırdı. İsyanın şehir merkezlerinde yılsonuna kadar süren ikinci aşamasında çatışma oldukça genişletilir. Bunu, 700 kadar okulun, 140 fakültenin, Atina, Selanik ve Kandiye'de pek çok belediye binasının, radyo istasyonlarının, tiyatroların ve diğer kamu binalarının işgal edilmesi izler (bkz. Dreis 2008a). Öğretmen ve öğretim elemanı sendikaları isyancı öğrencilerle ve "katil hükümetin istifa etmesi", polisin silahsızlandırılması ve eğitim sisteminde reforma gidilmesi şeklindeki talepleriyle dayanışma halinde olduklarını ilan ederler. Pek çok şehirdeki kamu kuruluşunda çalışanların kitleler halinde protestolara ve grevlere katılım sağlaması yoluyla iş bırakma eylemi gerçekleştirilir.[2]

---

1 38 yaşında bir polis olan suçlu, Ekim 2010'da cinayet nedeniyle ömür boyu hapse mahkûm edilir. Savcılık polisin, geri çekilme emrine rağmen "soğukkanlı bir biçimde" silahı çekip kurbana ateş ettiğinin kanıtlandığını belirtti. Savunma kurbanın çapraz ateş açan birisi tarafından vurulduğu tezini savundu. İkinci bir polis de suçlu bulunarak mahkûm edildi.

2 Aralık ayaklanmaları esnasında ekonomi ve sosyal politikalara karşı hem iki tane birer günlük genel grev hemde ölenler ve isyancılarla dayanışmayı göstermek üzere pek çok anlık gelişen grev

Bu duruma uygun alarak da Yunan halkının çoğunluğu – kamuoyu yoklamalarının da gösterdiği gibi – Aralık olaylarını "sosyal başkaldırı" ya da "halk ayaklanması" olarak görmektedir (Mavris 2008; Agence France Press, Bratsis 2010'den alıntı). Hakaret denemelerine rağmen mevcut partilerdeki bazı politikacılarda kendilerini militan protestoların geldiği yeni düzeyin hakkını teslim etmekten alıkoyamazlar. Örneğin Atina'nın muhafazakâr eski belediye başkanı Dimítris Abramópoulos ayaklanmaların başlamasından bir hafta sonra, önemli olan "anarşistleri öğrencilerden ayırmaktır" açıklamasını yaparken (Dreis 2008b'den alıntı), başka bir politikacı yerli ve yabancı isyancılar arasındaki işbirliğine vurgu yapar. Bazı gazetelerde "yağmacı göçmenler" gerçek "tehlikeli sınıf" olarak lanse edilir, gerekçe olarak da yerli "kapşonluların" kitlesel olarak yakıp yıktıkları halde en azından kişisel çıkar sağlamadıkları gösterilir (Mentinis 2010).[3]

Sosyal bilimcilerin ve yunan solcularının bu güne kadar yayınlanan pek çok değerlendirme ve analizi(vgl. u.a. Kyriakopoulos 2008; Kouvelakis 2008; Anastasopoulos 2008; Petropoulou 2010; Sotiris 2010) sözbirliği etmişçesine Aralık olaylarına özel bir katkısı olan iki boyuta vurgu yaparlar: ilki politik sistemin Yunan halkının geniş bir kesimi arasında yol açtığı ve 2008 sonbaharından çok önceleri başlayıp özellikle sol partileri etkileyen derinleşmiş meşruiyet kaybı; bir diğeri ise, başkaldırının kısa süreliğine de olsa farklı sosyokültürel geçmişe sahip genç insanları, katlanılmaz görünen toplumsal koşullara karşı koyuş ve gelecek kaygısı bağlamında bir araya getiren sınıflar üstü karakteridir.

Ege Üniversitesi'nden sosyolog Panagiotis Sotiris ayaklanmayı Fransa banliyölerindekinden farklı olarak isyan olarak değil yeni bir özgün sosyal hareket olarak yorumlar. Sotris'e göre Yunanistan tarihinde ilk kez sınırları aşan, liselileri meslek okulu öğrencileriyle, üniversite öğrencilerini genç işçilerle ve işsizlerle, orta sınıf gençliğini yoksul ailelerin çocuklarıyla ve göçmenleri Yunanlılarla bir araya getiren bir gençlik hareketi şekillenmiştir. Bütün bu farklılıklara rağmen onları bir araya getiren – zayıf meslek edinme beklentileri ve eğitim sistemindeki olumsuzlukların yanı sıra – devlet erkiyle doğrudan görüşmelerinin reddedilmesinde bütün yaşam alanlarında kökten değişikliklere gidilmesi talebinde ifadesini bulan oldukça antisistematik tutumdur.

Yine Atina Politeknik Üniversitesinden mimarlık profesörü Sravros Stavrides (2010) Aralık ayaklanmalarını sadece şehir içinde değil şehir uğruna, "şehir hakkı" için mücadele edilen bir "kentsel isyan" olarak görür (Lefèbvre 1968). Ona göre önemli olan giderek daha çok ticarileştirilmiş mekânlar haline gelmiş şehir merkezlerinin tekrar ele geçirilmesini simgeleyen günlerce süren kuşatma (sloganlardan birisi "sahnemiz sokak, sanatımız isyandır" şeklindeydi") değil, isyancıların işgallerle, toplantılarla çevrelerinde karşılaşma ve kolektif değişim alanları yaratmaya ve çalışma baskısından, rekabetten, bireysel tüketimden, süreklilik gösteren toplumsal ve devlet kontrolünden uzak, farklı bir şehir yaşamı oluşturmaya yönelik giderek yaygınlaşan denemelerinin kabul görmesidir. Aynı

---

gerçekleştirildi

3 Sanki polis olaylar sırasında tutuklamalar yaparken daha çok büyük bölümü "yasadışı statüleri" nedeniyle sınırdışı edilme tehditi altında olan genç göçmenlere öncelik veriyordu. Tutuklanan 350 kişinin üçte ikisini onlar oluşturuyordu (bkz. Masouridou 2009).

şekilde Selanik Üniversitesi'nde şehir planlaması alanında öğretim üyesi olan Chryssanthi Petropoulou da (2008 ve 2010) neoliberal kentsel gelişim konseptinin (özelleştirmeye, sıkıştırmaya, emlak spekülasyonu ve çevresel koşulları gözetmeyen hızlı büyüme) büyük şehirlerdeki yaşam kalitesine olumsuz etkilerine vurgu yapar. Atina ve Selanik'inözel tarihlerinden kaynaklı olarak benzer Avrupa metropollerine oranla daha az güçlü bir etik ve sosyal ayrışmaya sahip oldukları söylenebilir. Ancak yine de Atina'nın kuzey ve kuzey doğusundaki semtlerde oturan yoksul sakinleri (aralarında Romanlar, mülteciler ve çalışan göçmenlerde var) olumsuz yaşam koşulları[4], yetersiz kamusal altyapı ve süreklilik gösteren polis tacizi altında ezilmiş, "şehir hakları" ellerinde alınmıştı.[5] Bu nedenle işgücü piyasasının artan dayatmalarına duyulan tepki ve sosyal devlet korumacılığından geri adımlar atılmasının yanı sıra özellikle yerleşim, trafik, boş zaman olanakları, şehirdeki gündelik yaşamın şekillenişi, bununla bağlantılı olarak da sosyal ilişkilerin yeniden üretimine yönelik mekânsal sorunlar Aralık huzursuzluğunun daha iyi anlaşılmasını sağlayacak arka planını oluştururlar.

ANARŞİST HAREKETİN ROLÜ VE YÖNÜ

Anarşist hareket, aralık huzursuzluğunun ötesinde de tarihsel ve güncel açıdan kentsel bir olgu olarak görülebilir. En azından nerede üniversiteler ve belli ölçüde açık alanlara ve genişleme olanaklarına sahip kente özgü bir altyapı varsa orada görülüyorlar. Marksist tandanslı sol son yıllarda taraftar kaybına uğrarken her geçen gün daha fazla genç anarşist alana yöneliyor. Yurt içi ve dışında "yunan otonomlarının" militan yönüne özel bir vurgu yapıldığı halde[6] sosyal birleşimi, politik ve kültürel önkabulleri ve örgütlenme biçimleri hakkında çok daha az şey bilinir. Ancak 1973 yılından bu yana devlete ve sermayeye karşı takındığı radikal tutumlarıyla hemen hemen her sosyal mücadelede önemli bir rol oynadılar. Tarihsel bir bağlantı noktasını bir yandan II. Dünya Savaşı'nda faşist işgalci güçler ve onların işbirlikçilerine karşı mücadele eden antifaşist partisan hareketi ELAS oluşturur.[7] Yeni anarşist akımların kökleri diğer yandan da öğrencilerin 1970'li yıllarda diktatörlüğe karşı geliştirdikleri ayaklanmaya dayanır. Rembetikonun – şehirli Yunan alt sınıfın 1920'li yıllardan itibaren kendine özgü bir ifade biçimi olarak geliştirdikleri ve çoğu zaman "Yunan

4 Yunan şehşrlerinde konut edinme özel mülkiyete dayalı olarak gerçekleşiyor. Kendi evine sahip olmayan % 70'lik kesime dâhil olmayan birisi çoğu zaman yüksek kiralar ödemek zorunda. Bu da pek çok genç tetişkinin bazen 30 yaşına kadar ailesiyle birlikte yaşamak zorunda kalmasına neden oluyor.

5 Polis temsilcilerinin "aksiyon fırçaları" adını da verdiği bu tacizler daha çok Atina şehin merkezi ve oturma koşullarının daha kötü olduğu Agios Panteleimonas semtinde yoğulaşır (bkz. Aswestopoulos 2009).

6 Alman medyasında da ara ara ilginç bir nefret ve hayranlık karışımı ile Yunan anarşistlerinin sıradışı örgütlemeleri ve "vuruş güçleri" haberleştirilir. (örn. bkz.. taz, 9.12.2008; Spiegel Online, 11.12.2008)

7 ELAS (Yunan Halk Kurtuluş Ordusu) Yunan direniş hareketinin sosyal devrimci bölümünü oluşturur. Aralarında Wolfgang Abendroth gibi Almanların Yunanistan'daki "Strafdivision 999" birliğinde kaçanlarında bulundu 120 00 savaşçıdan oluşuyordu.

Bluesu" olarak anılan popüler bir müzik akımı - bu aşamada yeniden keşfedilmiş olması bir tesadüf değil. Bu popüler ek kültür buna ek olarak Punk ve daha sonra da günümüzün gençlerin politik düşüncelerini yayma aracı haline gelmiş olan Hip-Hop aracılığı ile yeni bir dinamizm kazanır.

Özellikle lise ve üniversite öğrencileri 1980'li yıllardan itibaren sol parti ve sendikalara sırtını çevirip yeni hareket biçimleri deneyimlerler. İgaller, kentsel kültürel yaşamın ticarileşmesi ve eğitim sisteminin başarı beklentisine dayalı baskısı karşısında 1990'lı yıllarda bu zorlamalara karşı gelmenin ve en azından geçici özgürlük alanları elde etmenin en sevilen aracı haline gelir. Üniversitelerin dokunulmazlığı bu eylem biçiminin bu güne kadar gelmesini kolaylaştırırken, okul işgalleri her seferinde polisin ve protestoculara karşı güç kullanan ve kronik hale gelen eğitim sisteminin yetersiz finansmanı sorununu radikalleştiren devlet yanlısı grupların hedefi haline gelmiştir.[8] Benzer şeyleri - Almanya'daki gençlik hareketi merkezine benzer - kendi yönettikleri iletişim ve kültür alanları oluşturmak üzere şehir merkezlerindeki boş binaları işgal eden gençler anarşist gruplar da yaşarlar. Sürekli sağcıların saldırısına ve polis baskınlarına maruz kaldıkları halde bazıları sosyal direnişin önemli üsleri haline gelirler. Tahminlere göre Yunanistan'da buna benzer girişim ve merkez bulunmaktadır (Petropoulou 2010, 221). Bunun yanı sıra alternatif radyo kanalları ve web sayfaları anarşistler açısında önemli bir rol oynarlar. Yine bunlar da devletin güvenlik güçlerinin ilgi odağı haline gelirler. Savcılık kısa süre önce sol radikal grupları harekete geçirme platformu olan Indymedia Atina adlı internet sitesini kapatmayı denedi, ancak web sayfasının sunucusunun Politeknik Üniversitesi'nde olması nedeniyle başarılı olamadı.

Anarşist akımlar içerik olarak başlangıçta ekolojik konular ve askeri kampanyalarla önem kazanırlar. Aşırı silahlanmaya getirdikleri sert eleştiri ve vicdani retçilere verdikleri destek - Türkiye ve Yunanistan arasında devam edegelen sürtüşmeler bağlamında – onları devletle uyumlu hemen hemen bütün politik güçlerle, özelliklede devletle karşı karşıya getirir.[9] Doğu Bloku'nun çökmesinden sonra buna yeni etkiler ve eylem alanları eklenir. "Reel sosyalizmin" sona ermesi yeni sol arayışların hızlanmasına yol açar; bu bağlamda Zappatista Hareketi'nin düşüncelerinin Yunanistan'daki etkisi küçümsenemez. Manifestolarının diline dahi yansıyan Leninist örgütlenme prensiplerinden vazgeçme, eşitlikçi, kooperatif usulü öz örgütlenmeye yapılan vurgu ve anti devletçi yönelim geniş bir yankı uyandırır. 1990'lı yıllarda sayıları artmaya başlayan göçmenlerle birlikte kentsel gündelik yaşamda çatışmalar artar; özellikle de tek resmi iltica merkezi durumundaki ve "belgesizlerin" sayısının en fazla olduğu Atina'da. Sayıları ortalama bir milyonu bulan ve yarısını Arnavut, Bulgar,

8 Göçmenlere karşı gerçekleştirdikleri saldırılarla da tanınan "Chrisi Avgi" ve benzeri devlet yanlısı aşırı sağ gruplar çoğu zaman devlet güvenlik kurumlarının çalışanlarının yönetimi altındadırlar yasal olmayan güç kullanımının önemli bir biçimini oluştururlar.

9 Yunanistan'da Almanya ile karşılaştırılabilecek yasal olan bir vicdani ret olanağı bulunmamaktadır. Yüksek silahlanma bütcesinin - Yunan devlet borç krizinin en önemli nedenlerinden biridir – asıl nedeni Türkiye ile yaşanan çekişmeler değil, daha çok önemli politikacıların Alman ve Fransız silah endüstrisiyle olan yakın ilişkisi olduğu herkesçe bilinen bir sırdır.

eski Sovyet vatandaşlılarının yanı sıra Afrika ülkelerini ya da Irak veya Afganistan'dan gibi savaş bölgelerinden gelen yasal statüye sahip olmayanlar oluşturduğu tahmin ediliyor (Aswestopoulos 2009). Bunların büyük bir bölümü açlık sınırında olan ücretlerle turizm, inşaat ve tarım sektöründe çalışmaktalar. Anarşistler herhangi bir hakka sahip olmayan göçmenlerle dayanışma gösteren ilk gruplardandır. Onlara pratik yardımlarda bulunuyor mekânlarının kapılarını buluşma yeri olarak onlara açıyor, düzenli olarak düzenlenen ırkçı saldırılara karşı ve devletin insancıl olmayan, baskıcı önlemlere, olumsuz kamp koşullarına dayalı göçmen ve iltica politikalarına karşı harekete geçiyorlardı.

Okullar ve üniversitelerdeki özel üniversitelere izin verilmesi veya öğretim aracı özgürlüğüne son verilmesi gibi neoliberal reform politikalarına karşı direnişin yanı sıra yine ücretli iş alanı dışında kalan bir dizi yerel çatışmanın öne çıktığı görülür. Bununla bağlantılı olarak göçmenlerin sol altkültürün ağırlıklı olduğu semtlerdeki polis varlığında ve özellikle Atina olimpiyatları vesilesiyle başlayan bir süreçte kentsel mekânın kameralarla gözetlenmesinde büyük bir artış görülür (bkz. Stavrides 2008). Buna ek olarak metropollerdeki yoğun inşaat faaliyetleri nedeniyle zaten sınırlı olan kamusal mekânlarla ilgili çatışmalar ortaya çıkmaya başlar. Bu duruma uygun olarak parkların yok edilmesi, alışveriş merkezlerinin açılması ve sahil şeritlerinin özelleştirilmesi gibi konular son yıllarda solcu belediye başkanlarının da destek verdiği büyük yerel direnişlere yol açar. Aralık ayaklanmalarından kısa bir süre sonra gençler Atina'nın işçi semti Kypseli'de küçük bir parkı bir otoparka dönüştürülmesini önlemek için haftalarca işgal ederler (Petropoulou 2010). Yine burada da polisle çatışmalar yaşanır. Yine alternatif seyahat biçimlerinde de ilgili makamlarla çatışmalar yaşanır; örneğin çadırları ticarileşmiş kamp alanları dışında kurmanın propagandasını yapan anarşist eğilimli bir grup kurulur bu dönemde.[10]

Yunanistan'daki anarşist gruplar genel olarak radikal antimilitarist, ırkçılık karşıtı, devlet karşıtı ve ekolojik yönelimleriyle gevşek bağlarla birbirine bağlı girişimlerin, merkezlerin ve sosyal özorganizasyonu ve "doğrudan eylemi" savunan çevrelerin oluşturduğu heterojen bir alan oluştururlar. Kendilerini Malatesta ve Bakunin gibi anarşizmin klasik temsilcilerine, Murray Bookchin gibi ekolojik hareketin öndüşünürlerine veya "Socialisme ou Barbarie" gibi konsey komünizmi akımlarına yakın hissederler. Bunun dışında önemli bir dayanak noktalarını da anarşist entelektüel Takis Fotopoulos ve onun konsepti olan "Inclusive Democracy" (2003) oluşturur. Fotopoulos batılı kapitalist toplumsallaşmaya yönelik kökten eleştirisi özgürlükçü sosyoekolojik düşüncenin önemli bir güncellemesi işlevini görür. Anarşizmin ezilen sosyal halk yığınları, orta sınıfın ve işçilerin çocukları arasındaki popülerliği bu grupların modernizm ve klientalizmin bayağı bir birleşimi tarafından desteklenen güç yapılarıyla yaşadıkları belirli deneyimlerle de açıklanabilir. Yunanistan'da ekonmi alanında merkezi rolü devlet oynar ve bunu iki açıdan yapar. Öncelikle kamu sektörü işveren olarak büyük öneme sahiptir. Yunanlıların beşte

10 "Sosyal kurtuluş virüsünün" (bir anarşist internet sayfasının ismi bu şekildedir) geçen süre zarfında ne kadar yayıldığını ortodoks kilisesi içerisindeki bir sosyal devrimci grubun varlığı göstermektedir.

bir burada çalışmaktadır.[11] PASOK'un "metapolitevsi" (rejim değişikliği-ç.n.) esnasındaki hegemonyası daha çok politik erkin insanları devlette kurumlarında iş verme yoluyla yeniden üretilmesine dayanıyordu. Partinin 1974 yılından sonra kitle harekettine dönüşmesi ve 1981 yılında iktidara olduktan sonra eğitim ve sağlık alanındaki iyileştirmelerle birlikte bireysel klientalizm (kitlesel) parti klientalizmine dönüşür. Bunun ötesinde PASOK'un yılların iktidar partisi olarak PASKE adlı dernek aracılığıyla GSEE (Yunanistan İşçileri Genel Konfederasyonu) ve ASEDY (Kamu Çalışanları Birliği Üst Yönetimi) gibi iki büyük sendikanın çatı organizasyonları içerisinde çoğunluğu oluşturması ve bu yolla ücretlilere ulaşabilmesi oldukça kayda değerdir.[12]

Öte yandan devlet yine inşaat ve silahlanma ekonomisi alanlarında da işveren olarak önemli bir konuma sahiptir. Devlet ihalelerinin verilmesinde hemen hemen her zaman rüşvet ve diğer bazı etkileme biçimleri işin içindedir. 1990'lı yıllarda özel radyo ve televizyonların serbest bırakılmasıyla birlikte ticaret kapitalizminin aile handedanları kamuoyuna yönelik düşünce üretimi üzerindeki etkileri daha da yoğunlaşır.[13] Klientalist bağ ve bununla bağlantılı olarak neuliberal politikalar sonucu partilerin görece özerkliği zayıfladıkça politik sınıf, sermaye ve medya gruplarına bağımlı hale gelir: AB kaynaklarıyla Alman firmaları Siemens ve HochtiefÍn de katkıda bulunduğu devasa altyapı projeleri gerçekleştirildi.[14] Politik ve ekonomik çıkarların doğrudan iç içe geçtiği bu ekonomik gelişim modeli Yunan devlet kredisinin genişletilmesini öngörüyor. Politika yeni ürnün yeniden üretilmesi için gerekli üşgücünün azaltılmaya yönelik bir çalışma rejiminin oluşturulmasını amaçlıyordu. Zaten ayrıcalıklı olan ve uluslararası çalışan gemicilik ve ticaret sermayesinin lehine olan bir yeniden dağıtım politikasının yanısıra devlet kuruluşları özelleştirilir çalışma piyasası yeniden düzenlenir (bunlar özellikle işten çıkarma ve iş güvencesi alanındaki değişikliklerdir). Neoliberal güçlerin hegemonyası ve muhafazakâr Nea Dimokratia'nın iktidarı devralması ile birlikte 2004 yılında işçiler ve kamu çalıanları üzerindeki baskı bir kez daha oldukça artar.

Ancak devlet ve yerel kuruluşların özelleştirilmesi ve oralarda çalışanların haklarından mahrum bırakılmaları sendikaların bügüne kadar süren direnişleri sayesinde sadece kısmen gerçekleştirilebildi. Bunun sonucu olarak çalışma koşullarının kötüleşmesi

---

11 Devlet sektöründe ücretler genel olarak düşük olduğu halde temel gelir garantisi açısından oldukça önemlidirler. Buna ek olarak pek çok kamu çalışanı araba parçası satımı veya ve doğramacılık gibi ek işler yapmakta. Bu şirketlerde genelde diğer aile bireyleri de çalışmaktadır.

12 Ücretlilerin devlet tarafından kontol edilmesi her zaman sendikal örgütlerdeki sürtüşmeleri de beraberinde getirmiştir. Örneğin GSEE kurulduğundan bu yana defalarca " resmi" ve "gayrı resmi" yönlere ayrılmıştır.

13 Yunanistan'da ilginç bir biçimde kamu ihalelerini medya alanında faaliyet gösteren veya oralarla aile bağları olan şirketlere vermeyi yasaklayan bir kanun bulunmaktadır. Gemicilik ve ticaret sermayesinin önemi ve Yunanistan'ın yabancı sermaye gruplarına bağımlılığı bkz. Charalambis 1981.

14 Siemens, Yunan iktidar partileri – PASOK und Nea Dimokratia – 1990'li yıllarda100 Milyon € rüşvet vermekle suçlanır. Büyük projeler arasında Türkiye sınırına kadar uzanan Batı-Doğu-Otoyolu, Peloponnes'i anakaraya bağlayan Rio-Antirio köprüsü yeni Atina havalimanı ve Atina metrosu da bulunmaktadır.

uzunca bir süre sadece sendikal örgütlenmesi zayıf olan veya hiç olmayan alanları, özellikle de özel sektörü, dolayısıyla ağırlıklı olarak genç insanları etkiledi. Yunanistan'da bu bağlamda "700 Euro neslinden" bahsedilirken geçicileştirme kavramı daha çok aralık isyanıyla birlikte tartışmalardaki yerini aldı (bkz. Balaouras 2008). Anarşist akımlar bir yandan da artan baskı politikalarıyla eş zamanlı yürütülen alt yığınların uyumundan kademeli kademeli olarak vazgeçilmesine bir tepkidir. Genelde himayeci ağlara girme olanağı bulamayanları temsil ederler. Göçmenlerin yanısıra özellikle üniversite diplomasına rağmen eğitimlerine uygun bir iş bulma umudunu yitirmiş gençler bugruba girmektedir (bkz. Sotiris 2010). Sadece son on yılda yarım milyon Yunan genci bu yüzden yurt dışına gitti. Kalanlar ise çoğunlukla geçici veya süreli işlerde çalışıyorlar. 15-24 yaş arası Yunanlıların yüzde otuzdan fazlası işsiz durumda ve yoksulluk sınırları altında yaşamaktalar (Eurostat 2010). Görülebildiği kadarıyla anarşist gruplar içinde örgütlenenlerin yüzde 30 kadarını bu iyi eğitimli gençler oluşturuyor. Anarşist afiş sanatına ve sayısız web sayfalarını yüzeysel bir bakış dahi kapsamlı bir teknik bilginin ve üst düzey bir eğitimin ipuçlarını gözlemlemeye yetmektedir. Buna ek olarak anarşizmin politik kadroları oluşturan ailelerin çocukları arasında da yaygın olduğu bilgisi mevcut: Polis baskınları sırasında tutuklananlar arasında çoğu zaman PASOK ve SYRIZA (Radikal Sol Koalisyonu) yetkililerinin çocularıda bulunmakta.[15]

Anarşistler toplumsallaşmanın yok edilmesine, insanın bencil bir çıkarcılağa indirgenmesine ve bütün sozyal ilişkilerin meta şeklinde düzenlenmesine karşı çıkıyorlar. Dimitrios Athanassiou "Küçük Suç" adlı film için yazdığı tanıtım yazısında şöyle der: "Günümüzde Yunaistan'ın büüyük şehirlerinde var olan gençlik kültürü Avrupa'nın en yüzeysel ve en hızlı tüketilen kültürüdür. Ancak yine de derinliğe, sıcaklığa özgünlüğe bir hasret söz konusu."[16] Bu nedenle Aralık 2008'de bir Noel ağacının – Ortodoks inancında noel ağacı olmadığı için Orta Avrupa'dan ethal bir ağaçtı bu - Anayasa Meydanı'nda kasapların artıkları ve sokak çöpleriye süslenip daha sonrada yakılmış olması önemli bir sembolik anlama sahipti. Atina belediye başkanın isminden hareketle "Kaklamanis Çamı" ismi verilen ağaç kapitalist tüketim kültürünü temsil ediyordu. Sonraki günlerde yakılan ağaç yenisiyle değiştirilir özel polis birimi MAT'ın yüzlerce polisi tarafından koruma altına alınır ve orada geçmekte olan bir yayanın hükümetin sürekli tekrarlayan orman yaygınlarını önleyecek durumda olmadığını ancak plastik bir ağaç için yüzlerce hişiyi seferber etiği yorumunda bulunmasına yol açar.

Ancak anarşist grruplar sadece yanlış neoliberal vaadlere, devlet kurumlarına ve güç aygıtlaraına karşı mücadele vermiyorlar. Hierarşileri ve varolan politik arabuluculuk biçimlerini radikal bir biçimde rededi yor olmaları kapitalist egemenlik anlayışının yeni biçimine kararlılıkla karşı çıkmamakla suçladıkları geleneksel sol partilere ve sendikalara da muhalif olmalarına yol açar

Aralık isyanında çok popüler olan "Forget'68, fight now" şeklindeki slogan tekrar

15 Örneğin 2007 yılında bir SYRIZA polikacısının oğlu politik amaçlı bir banka soygunundan dolayı mahkûm edilir ve 2009'da Pire'nin gkuzeyinde yer alan Keratsini'deki anarşist Cafés Resalto baskınında tutuklananlar arasında meclis başkan vekilinin çocukları da vardı.

16 Şurada okunabilir: www.moviemaze.de/fi lme/2937/kleine-verbrechen.html

güçlenen anarşizmin ile sol arasındakı kırılmanın boyutunu gözler önüne sermektedir. Anarşist gruplar en kalın sınırı en başından beri Moskova'ya sadık olan ve aralık isyanında hem devlet güçleriyle hem de göstericilerle çatışan KKE'ye (Kommunistiko Komma Ellados) karşı çizer. KKE, Alexandros Grigoropoulos'un ölümünden sonra taraftarlarına diğer bütün sol gruplardan ayrı düzenlenen protesto yürüyüşü çağrısında bulunur. Parlementoda temsil edilen partilerden sadece avrokominister, Troçkistler, Maoistler, ve ekolojist gruplardan oluşan SYRIZA ayaklanmacıları destekler ve bunun üzerine KKE tarafından maskelilerin kulaklarını okşamakla suçlanırlar. Ancak SYRIZA ile anarşist gruplar arasındaki ilişki dahi gergindi. Örneğin bazı gruplar SYRIZA'nın 1990'lı yılların sonundan bu yana var olan anti küresel harekete açılmasına "Başka bir savaş mümkün" sloganıyla karşılık verirler.

Aralık isyanları sırasındaki işgal eylemlerinde de yine sol radikal fraksiyonlar karşı karşıya gelirler. Bu esnada büyük oranda hareketin merkezi konumundaki yüksekokulların işgalinde özellikle iki yönelim öne çıkar: Atina Hukuk Fakültesi'nde NAR'ın (KKE'den 1990'da kopan yeni bir sol akım) aktivistleri ve SYRIZA. Politik istencin şekillenmesine ve öğrenci toplantılarına yön vermeye çalışırlar. Buna karşın anarşistler kitlesel işgallerle "özgürleştirilmiş alanlar" düşüncesini pratiğe dökmek isterler. Bu nedenle Politeknik Yüksekokulu, Atina Ekonomi Yüksekokulu ve Selanik Tiyatro Yüksekokulu'nda dışlanmış semtlerdeki "bütün renkleri" toplantılarına katmaya çabalarlar. Burjuva medyasının anarşistler üniversiteleri yok etmek istiyor şeklindeki suçlamasında bulunur. Bu radikal çıkışın çekirdeğini yükseköğrenim kurumlarının topluma yaklaşımları oluşturur. Aynı şey kısmen "mahalle merkezlerini" dönüştürülen ve yerel altyapı demokrasisi denemelerinin yapıldığı sayısız belediye ve kamu binasının işgali için de geçerlidir (bkz. Stavrides 2010). Kalıcı işgallerin yanı sıra, Aralık 2008'de medyadaki dezenformasyonu önlemek amacıyla sembolik olarak radyo ve televizyon kuruluşlarının işgali de gerçekleşir. Çünkü rayo ve televizyonistasyonları – bazı istisnalar hariç – politik ve ekonomik güç kullanımının düzeltilmesine aracılık etmekten oldukça uzaktırlar. Tersine özellikle özel radyo ve televizyon kanalları eleştirel bir konumdan tamamen uzaklaşıp kamunun depolitize edilmesi işlevini üstlenirler.[17] Bu işlev dönüşümü anarşist grupların medyayı kategorik olarak reddetmelerine neden olur. Gazeteciler egemen elitlerin sözcüleri olarak görülür saldırıların hedefi haline gelirler.[18] Olası dezenformasyona bir de özgünlük süsü vermesinler diye işgal edilen yerlere girmelerine ve toplantıları izlemelerine prensip olarak izin verilmez. GSEE merkezinin işgal edilip düzensiz bir işe sahip kişilere söz verilmesi ve bunlarında sendikanın da medyanın gösterdiğinden farklı olarak huzursuzluğun sorumlusu olduğunu söylemeleri ise geleneksel işçi hareketine yönelik önemli bir provokasyon anlamına geliyordu.[19] İşgalciler ise buna ek

17 Medya alanında var olan mülkiyet koşullarında pek de şaşırtıcı olmayan bir durum. Bir kaç tane karşı örneği ise sol liberal günlük gazete Eleftherotypia ("Özgür Basın") der internet kanalıTVXS oluşturur.

18 "Batsi (aynasız) TV ve neonaziler – bütün güruh birlikte çalışıyor" ve "eğer yalan hükmediyorsa doğruyu söylemek devrimci bir eylem haline gelir" gibi sloganlar anarşistlerin medyaya karşı takındıkları tutumu sivri bir şekilde dile getiri.

19 İşgalcilerin ilk açıklamasının Almancası için bkz.: www.fau.org/artikel/art_081209-141610.

olarak sendika yönetiminin yaptığı yolsuzlukları isyana karşı takındıkları mesafeli tutumu eleştirirler. Böylelikle GSEE'nin özel sektörde çalışan herkesi temsil etme üstüne basa basa ilk kez sorgulanmış olur. Bu durum GSEE içindeki geleneksel militan fraksiyon PAME (Militan İşçi Cephesi) için de geçerlidir.

Anarşist gruplar İspanyol CNT (Confederación Nacional del Trabajo) veya Amerikan IWW'ye (Industrial Workers of the World) karşı olumlu bir tutum sergiledikleri halde oralardaki işçiler ve çalışanlarla bağlantıları zayıf kalır. Yine de bazı anarşist sendikal organizasyon yaklaşımları yok değil; anarşizme meyilli iki meslek grubu olan motosiklet kuryeleri ve gastronomi sektörü çalışanları geçen süre zarfında kendi sendikalarını kurdular. Dayanışma eylemleri bu güne kadar genelde düzenle uyumlu çıkar kuruluşları tarafından temsil edilmeyenler tarafından gerçekleştirilmiştir. Örneğin otorite karşıtı gruplar Bulgar feminist ve temizlik ve ev işçileri sendikası üyesi işçi Konstantina Kouneva'ya karşı geçekleştirilen ağır yaralanmalı suikastın ardından 2008 Noellinde Atina trafik kurumu ISAP'ın binasını işgal ederler.[20] Bu yılın başlarında (2010, ç.n.) Selanik'teki anarşist öğrenci gruba Yunanistan'ın kuzeyinde bir köyde daha yüksek ücretler ve daha iyi çalışma koşulları için greve giden Mısırlı balıkçılardan pratik destek görür.21 Bu ve diğer vesilelerle en azından geçici olarak da olsa özgürlükçü, "Politik ve Sosyal Haklar Ağı" gibi enternasyonalist eğilimli gruplar ve komünist PAMA gibi geleneksel sol örgütler arasında ortak çalışmalar mümkün olur.

Bunun ötesinde sol ile radikal sol arasındaki uçurumun aşıldığına dair herhangi bir işaret bulunmamaktadır. Her ne kadar 2008 ve 2009'daki ayaklanmalar ve genel grev ve büyük gösteriler şeklinde devam eden mücadeleler muhafazakâr Nea Dimokratia'nın iktidarı kaybetmesine yol açmıştır. Ekim 2009'daki seçim galibiyetinden sonra mutlak çoğunlukla (300 miletvekilinden 160'ını alarak) iktidara gelir. KKE ve SYRIZA'da [21] ve 13 miletvekili ile parlamentoda temsil edilir. Ancak politik sistemin krizi EU ve IWF'nin devletin iflasını önlemeye yönelik radikal kısıtlama paketlerinin baskısı ile giderek büyür. KKE ve SYRIZA'nın parlamento grupları hükümet politikasını etkin biçimde etkileme olanağına sahip değilken sendikalar ise geniş katılımlı genel grevler organize ederler, ancak sembolik protesto çerçevesi içerisinde kalırlar. Ancak her geçen gün daha fazla insan bireysel kendisi tarafından organize edilen eylemlere yöneliyor. Buradan nasıl bir politik konsept doğacağı hemen hemen her grup içerisinde olan muhalif grupların etkisine ve onların şu ana kadarki ideolojik saplantılarının ötesinde yeni yollar arama ve sol gruplar arasındaki uçurumu aşma yeteneğine bağlı.

Anarşist akımlar bugüne kadar antikapitalist güçlerin en dinamik ve en militan bölümünü oluşturuyordu. Aynı zamanda da kendilerini bireysel şiddetin farklı biçimlerini savunan yan grupları nedeniyle kendisini saldırıya açık hale getiriyorlar. "Terörle Mücadele" Yunanistanda'da her türlü sistem muhalifini yasadışılaştırma ve polis tarafından uygulanan fazladan yasal güç kullanımını haklı çıkarmanın bir enstrümanıdır. Hükümet yanlısı bir medya yayıcılığı olsa da politik yorum monopolü kesin olarak elitlerin tarafında. Papandreou

20 Bkz. http://katalipsihsap.wordpress.com.
21 Bu konuda Wildcat dergisinin Nisan 2010 tarihli haberine bakınız.

biçimsel bir demokratik duruşa sahip olmanın ötesinde AB'ye sırtını dayadığından sadece ortak hareket eden bir sol elitlerin politik ve ekonomik gücünü sarsabilir. Ancak farklı sol grupların ortak yönleri ve farklılıkları üzerinde anlaşmaya vararak bir araya geldikleri bir karşı açılım sadece kısmen mevcut. Solun bölünmüşlüğü yakın gelecekte iktidardaki PASOK'un en büyük kozu olarak kalacaktır.

Çeviri: Metin Toprak

Kaynaklar

Anastasopoulos, Dimitris, "No Control", in: Eleftherotypia, 7.12.2008

Aswestopoulos, Wassilios, "Griechenlands Immigranten – ein humanitäres Drama", www.hintergrund.de/20090713423/politik/politik-eu/griechenlands-immigranten-ein-humanitaeresdrama.html, 13.7.2009

Balaouras, Makis, »Das Prekariat auf der Straße«, in: Eleftherotypia, 23.12.2008

Bratsis, Peter, »Legitimation Crisis and the Greek Explosion«, in: International Journal of Urban and Regional Research, 34. Jg., 2010, H. 1, 190-96

Charalambis, Dimitris, Gesellschaftliche Klassen, politische Krise und Abhängigkeit. Die politischen Strategien der herrschenden Klasse in Griechenland und die innerbürgerlichen Widersprüche (1952-1974), Frankfurt/M-Bern 1981

Dreis, Ralf, »Griechenland. Regierung unter Druck«, woxx, 26.12.2008a içinde.

Dreis, Ralf, »Griechenland – wie der Tod eines Jugendlichen zu einer generalisierten Erhebung geführt hat«, www.fau.org/artikel/2008/art_081224-141128, 24.12.2008b

Eurostat, »Harmonised Unemployment Rate by Gender – Age Class 15-24«, http://epp.eurostat.ec.europa.eu/tgm/table.do?tab=table&init=1&plugin=1&language=en&pcode=teilm021, 20.10.2010

Fotopoulos, Takis, Umfassende Demokratie. Die Antwort auf die Krise der Wachstums- und Marktwirtschaft, Frankfurt/M 2003

Kouvelakis, Stathis, "La Grece en revolte", www.contretemps.eu/interventions / stathiskouvelakis-grece-en-revolte, 14.12.2008

Kyriakopoulos, Alexandros, »Etwas Neues entsteht bei den Besetzungen«, Eleftherotypia içinde, 31.12.2008

Lefèbvre, Henri, Le droit à la ville, Paris 1968

Masouridou, Giota, "Wir müssen ihnen auf den Fersen bleibe",: Jungle World içinde, 19.2.2009

Mavris, Yiannis, "Die Explosion der Jugend in einer "sozialen Rebellion"', Kathimerini içinde 14.12.2008

Mentinis, Mihalis, "Remember Remember the 6th of December... A Rebellion or the Constituting Moment of Radical Morphoma?", International Journal of Urban and Regional Research içinde, 34. Jg., 2010, H. 1., 197-202

Petropoulou, Chryssanthi, »›Non/de/re/regulation‹ and Athen's urban development (1834-2008)«, http://inura08.fi les.wordpress.com/2008/10/introductiontoathens.pdf, 2.-10.10.2008

--- »From the December Youth Uprising to the Rebirth of Urban Social Movements: A Space-Time Approach«, in: International Journal of Urban and Regional Research, 34. Jg., 2010, H.1, 217-24
Sotiris, Panagiotis, »Rebels with a Cause: The December 2008 Greek Youth Movement as the Condensation of Deeper Social and Political Contradictions«, in: International Journal of Urban and Regional Research, 34. Jg., 2010, H. 1, 203-09
Stavrides, Stavros, »Urban Identities: Beyond the Regional and the Global. The Case of Athens«, https://courses.arch.ntua.gr/fsr/126035/csaar%20fi nal.pdf, 2008
--- »The December 2008 Youth Uprising in Athens: Glimpse of a Possible City of Thresholds«, http://www.jssj.org/media/public_space_vo2.pdf, 10.2010

Pyotr A. Kropotkin ve anarşist etik

Kemal Bakır

AHLÂKLI BİR DEVRİME DOĞRU: DAHA AZ ŞİDDET DAHA ÇOK BİLİM

Toplumsal bir hareket olarak aşırı bireycilikten komünizme kadar oldukça geniş bir yelpazede gelişim gösteren ve kendi başına bir felsefe olan anarşizm, bu yelpazede farklı türlere ayrılmış olsa da genel anlamıyla her türden bütün anarşistlerin üzerinde hemfikir oldukları belli görüşleri ifade eder. Anarşizmin savunucuları, mevcut düzene itiraz ederek geliştirdikleri eleştirilerinde daima özgür bir toplum idealine duydukları özlemi ve bu yoldaki devrimi gündeme taşırlar. Daha fazla özgürlük ve eşitlik istemi ile otoritenin bütün biçimlerini, dolayısıyla devleti ve özellikle de adı devlet olsun ya da olmasın kurumsallaşmış bütün totaliter oluşumları reddederler. Böylece kendileri açısından tam anlamıyla açık ve seçik olmayan ahlâk ve siyaset felsefenin pek çok temel ilkesini anarşistçe aydınlatmaya çalışırlar.[1] Bu bağlamda siyasal düşüncelerin evrimleşme sürecinde anarşizm hem liberalizmin he de sosyalizmin nihai ereği olarak değerlendirilebilmekte ve anarşizmin farklı türleri de bu iki siyasal görüş arasında birine ya da diğerine yaptığı vurguyla ilişkilendirilebilmektedir. Ancak tarihsel perspektifte anarşizmin ortaya çıkışı, bir toplumdaki mülkiyet paylaşımına, zenginlerle fakirler arasında derin bir uçurum oluşturan eşitsizliklere ve bunu temin eden siyasal örgütlenmelere yapılan itiraz ile de doğrudan

1 Peter Marshall, *Anarşizmin Tarihi*, Çev. Yavuz Alogan, (İstanbul, İmge Kitabevi, 2003), s. 71.

ilişkilidir.[2] Söz konusu olan eşitsizlik ve özellikle de mülkiyet eşitsizliği ise bunu en çok gündeme getiren düşünce sosyalizm ve onun ekonomik ifadesi olan komünizmdir. Fakat komünizmin anarşist yorumu (anarşist komünizm ya da anarko-komünizm), eşitsizliğin, tahakkümün ve dolayısıyla adaletsizliğin baş sorumlusu olduğunu düşündüğü otoritenin -ki bu, bilimsel bir temel üzerine konumlandırıldığı iddia edilen proletarya diktatörlüğü de olsa- kendiliğinden ortadan kalkacağı yönündeki öngörülere pek güvenmeyerek, her tür ara tarihsel aşamadan kaçınarak ve işi şansa bırakmadan daha yolun başında doğrudan otorite ilkesinin kökünü kazımayı, bu yönde bir devrimi hedefler. Bu çerçevede anarşizmin zorunlu olarak komünizme, komünizminde anarşizme dayandığını iddia eden Pyotr Alekseyeviç Kropotkin[3] (1842-1921) kurucularından olduğu anarşist komünizmini şöyle tanımlar:

> ...mevcut düzeni ayakta tutan gücü yerle bir ettiğimiz ânda, birinci görevimiz derhal komünizmi hayata geçirmek olacaktır. Ama bizim komünizmimiz falanster komünizmi ya da Alman devletçilerinin komünizmi gibi değildir. Bu, anarşik komünizmdir; hükümetin olmadığı, özgür insanların komünizmidir. Bu, insanoğlunu bütün zamanlarda izlemiş bulunan ekonomik özgürlük ve siyasal özgürlük gibi iki kendi başına kavramın bir bütün halinde ele alındığı birleşimdir. 'Anarşi'yi siyasal örgütlenmenin ideal biçimi olarak alırken bizim yaptığımız şey, yine insanlığın gözle görülür yönelişinden söz etmektir.[4]

Sosyal adaleti tesis etmeyi amaçlayan böylelikle de kendini ahlâki bir zemine konumlandırmaya çalışan bu devrimin kanlı mı yoksa kansız mı olacağı yani şiddetle ilişkisi büyük ölçüde meselenin ele alınış biçimine ve takip edilecek yönteme bağlıdır ki bu da yine ayrıca ahlâki bir tartışmayı beraberinde getirir. Kuşkusuz her siyasal ve sosyal teorinin kendi meşruiyeti açısından bilim ve özellikle de ahlâklılık güçlü birer referans noktasıdır. Bu açıdan özgür, eşit ve adil bir toplumun yolunu devletsiz, anarşist komünizmde gören Kropotkin, bu düşüncesini hem bilimsel hem de ahlaki bir zeminde temellendirmeye gayret etmiştir. Düşüncelerinden anlaşıldığı üzere de ahlâklılığın temel ölçütü olarak da eşitlik, özgürlük gibi sosyal olguları tesis ederek mutlu toplumun yolunu açacak olan adaleti almıştır. Kendi ifadesiyle:

> Bizim düşündüğümüz toplum, hiçbir zorlamanın olmadığı, tam bir eşitler toplumudur; zorlayıcı hiçbir şey olmamasına karşın, eşitler toplumunun tek tek bazı üyelerinin bulunabilecekleri topluma zararlı davranışların korkutucu boyutlara ulaşmayacağından kesinlikle eminiz. Özgür ve eşit insanlardan kurulmuş bir toplum, ahlakın korunmasını polise, hafiyelere,

---

2 Colin Ward, Anarşizm, çev. Hakan Gür, (Ankara, Dost Kitabevi, 2008), s. 9.
3 Pyotr A. Kropotkin, *Ekmeğin Fethi*, çev. Mazlum Beyhan, (İstanbul, Agora Kitaplığı, 2015), s. 24.
4 Kropotkin, *Ekmeğin Fethi*, s. 30.

> hapishanelere (yani suç üniversitelerine), zindancılara, cellatlara, yargıçlara havale etmiş olan çağdaş devletten çok daha iyi koruyabilir kendini tehlikelere karşı. Böyle bir toplum, eğitimle ve toplumun üyeleri arasında kurulacak sıkı bağlarla, olası toplum-dışı davranışların daha baştan önünü alabilir.[5]

On dokuzuncu yüzyılın en sistematik ve derin anarşist düşünürü olarak nitelenen Kropotkin, öncü teorisyenlerinden olduğu anarşizmi de doğal ve toplumsal bir eğilim olarak ele alarak onu bilimsel bir temele oturtmaya çalışmıştır. Kropotkin, o dönemde kendisi gibi Rus asıllı bir anarşist düşünür olan Mihail Bakunin'den (1814-1876) farklı bir duruş sergilemiştir. Bilhassa Bakunin'in kolektivist-yıkımcı düşüncelerinin etkisiyle anarşizmin şiddet ve terörle özdeş bir düşünce olarak algılanmasından rahatsızlık duymuş ve bu algıyı düzeltmek daha da önemlisi sağlam bir ahlâki temel oluşturma arzusuyla anarşizmi devrimci-komünist yönde geliştirmiş ve ona felsefi bir saygınlık kazandırmıştır.[6]

Aynı zamanda coğrafya alanında ün yapmış bir bilim insanı olan Kropotkin, bu bilimsel yetenek ve birikimini anarşist teoriyi geliştirmek için kullanmış; insan ve hayvan doğası üzerine yaptığı araştırma ve gözlemlerden yararlanarak anarşizmi sistematik yapıya kavuşturmuştur.[7] Kropotkin, askeri yönetici olarak gittiği ve beş yıl kaldığı Sibirya'da coğrafi çalışmalarda bulunmuş, Asya'nın yüzey şekillerini çizmiştir. Ayrıca çevreyi ve hayat şartlarını gözlemlemiş ve bu gözlemler onun göreneksel medeniyetin dışında yaşamak için oldukça az şeye ihtiyaç duyulduğunu keşfetmesini sağlamıştır. Böylece Sibirya'da yaptığı araştırmalar ve çalışmalar onun düşüncelerinin şekillenmesine ve meşhur bir coğrafya uzmanı olarak tanınmasına önemli katkılarda bulunmuştur. Özellikle hayvan davranışlarını yakından gözlemlemesi, Kropotkin'i Darwin'in evrim teorisini farklı bir biçimde yorumlamaya yöneltmiş ve evrim sürecinde en etkin faktörün rekabet değil karşılıklı yardımlaşma ve işbirliği olduğu sonucuna vardırmıştır. Ayrıca daha da önemlisi, insan topluluklarını gözlemlemesi, köylülerin doğal bir biçimde kendi aralarında ve komünleriyle kurdukları basit ve eşit ilişkilerden, onların "içtenlik"lerinden oldukça etkilenmesine ve halkın dayanışmasına ve yaratıcı kendiliğindenliğine derinden bir inanç beslemesine yol açmıştır.[8] Böylece bu önemli gözlemlerinden çıkardığı sonuçlar Kroptkin'in bilimsel anarşist düşüncesinin ana temasını oluşturmuştur.

Sibirya'nın topoğrafyası üzerine çalışmaları Kropotkin'i coğrafya alanında büyük bir üne kavuşturup ona parlak, seçkin bir akademik kariyer vaat etmesine ve üstün bir entelektüel ayrıcalık sağlamasına rağmen o, halkın fakirlik ve cehalet içerisindeki yaşantısına duyarsız kalamamış, halkın bu durumundan derinden etkilenmiştir. Bundan dolayı

---

5 Pyotr A. Kropotkin, *Çağdaş Bilim ve Anarşi*, çev. Mazlum Beyhan, (Öteki Yayınevi, İstanbul, 2007), s. 76.

6 Marshall, *Anarşizmin Tarihi*, s. 439. Ayrıca bkz. George Woodcock, *Anarşizm Bir Düşünce ve Hareketin Tarihi*, çev. Alev Türker, (İstanbul, Kaos Yayınları, 2001), s. 190-191.

7 George Crowder, *Klasik Anarşizm*, çev. Sinan Altıparmak, Öteki Yayınevi, İstanbul, 2007, s. 150.

8 Marshall, *Anarşizmin Tarihi*, s. 441.

Kropotkin'in temel ilgi ve kaygıları daha çok toplumsal alana yönelmiş ve kendisine sunulan cazip akademik tekliflere aldırış etmeksizin kariyerini insan ve toplumun problemlerine adamıştır.[9] Kropotkin içinde bulunduğu durumu şöyle açıklar:

> Orta Avrupa'ya varan bir buzul tabakasına olan inanç o sıralarda sapkınlık derecesindeydi; fakat jeoloji ve fiziki coğrafya için yeni ufuklar açmak, bugünkü flora ve faunaların dağılımına bir anahtar olarak onu kullanmak üzere gözlerimde büyük bir resim yükseliyordu ve ben gördüğüm binlerce detayla onu çizmek istiyordum. Fakat çevremde olan sırf sefalet ve bir parça kuru ekmek kavgasından başka bir şey değilken; yüksek duygular dünyasında yaşayabilmek için harcamam gerekenlerin hepsi buğday yetiştiren ancak çocukları için yeterli ekmeğe sahip olmayanların ağızlarından alınmak zorunda olduğu bir zamanda böylesine yüce sevinçlere ne hakkım vardı?[10]

Aslında Kropotkin'in bu ifadeleri, onun kuşağında suçluluk duygusu içerisindeki pek çok soylu tarafından da paylaşılmaktaydı. Kropotkin de bu yüzden asıl görevinin bilimsel araştırmanın dışında bir yerde olduğu kanaatine vararak kendini toplumsal problemler üzerine düşünmeye yöneltti. Bu süreçte bilimden tamamen kopmasa da "toplumsal idealizm" entelektüel yaşamında egemen faktör olarak kaldı ve bilimsel birikimini devrimci ideallerini desteklemek amacıyla kullandı.[11] Bu doğrultuda, eşit, adil bir toplum yapısına duyduğu özlemle ahlâklı bir devrim tasarlayan Kropotkin, anarşizminde daima yardımlaşma ve dayanışma olgusunu ön plana çıkarmış ve bunun sosyal eşitlik ve adaleti sağlayacağını düşünmüştür:

> ...zenginliği paylaşımımızdaki adaletsizliğin ahlâkımız üzerinde çok iğrenç etkileri olur. Bizim ahlâk ilkelerimiz şunu der: "Komşunu kendin gibi sev!"; fakat bir çocuğun bu ilkeyi izlemesine ve onun ceketini alıp, soğuktan tir tir titreyen yoksula vermesine izin verirseniz, annesi ona ahlâk kurallarını asla direkt anlamlarıyla anlamaması gerektiğini söyleyecektir. Bu kurallara uygun olarak yaşarsa, etrafındaki yoksulluğu asla hafifletmeden, kendisi yalın ayak kalacaktır! Ahlâklı olmak lafta iyi bir şeydir, fiiliyatta değil! Vaaz veren rahibimiz, "Çalışmak ibadettir!" derken herkes başkalarını kendisi için çalıştırmaya çaba sarf etmektedir. "Asla yalan söyleme!" derler ama siyaset en büyük yalandır. Kendimizi ve çocuklarımızı bu ikiyüzlü ahlâkla yaşamaya alıştırırız, ikiyüzlülüğün ta kendisidir bu ve bu ikiyüzlülüğümüzü aldatmacayla bağdaştırırız. İkiyüzlülük ve aldatmaca yaşamımızın temeli haline gelir. Ne var ki toplum böyle bir ahlaklılık koşullarında yaşayamaz. Böyle süremez: Değişmek zorundadır, değişecektir.[12]

---

9 Paul Avrich, *Anarşist Portreler*, çev. Osman Akınhay, Doruk Yayımcılık, İstanbul, 2003, s. 85.
10 Pyotr Kropotkin, *Memoirs of a Revoluatinist*, Vol: 2, Smith, Elder, & Co., London, 1899, s. 20.
11 Woodcock, *Anarşizm Bir Düşünce ve Hareketin Tarihi*, s. 198-199.
12 Pyotr Kropotkin, *Anarşi Felsefesi-İdeali*, çev. Işık Ergüden, Kaos Yayınları, İstanbul, 2005, s.

Ömrü boyunca bu tür bir değişimin, sosyal bir devrimin kaçınılmazlığına inanan Kropotkin, dönemin diğer devrimcilerinden, özellikle birlikte aynı düşüncenin bayraktarlığını yaptığı Bakunin'den kişiliği ve takip ettiği yöntem itibariyle daha farklı bir duruş sergilemiş ve hiçbir zaman onun gibi pratik bir devrimci olmamıştı. Kropotkin, devrim hususunda tek bir noktaya takılıp kalmamış, pek çok alanda açık tartışmayı gizli komploların romantizmine tercih ederek devrim yolunda şiddetin gerekliliğini kabul etmekle birlikte mizaç olarak kullanımına karşı mesafeli bir duruş sergilemiştir. Bakunin'in düşüncelerinde belirgin bir şekilde hissedilen yıkımcı şiddet vurgusu ona pek cazip gelmiyordu. Onu cezbeden daha ziyade anarşizmin olumlu, yapıcı yönü ile vadettiği dünya cenneti idealiydi. Kropotkin, bu yaklaşımıyla anarşizme bilimsel nosyon ve vazgeçilmez bir iyimserlik katmış, Bakunin'in karamsar ve kabına sığmaz tutumunun aksine oldukça dingin ve yumuşak bir görüş ortaya koymuştur. Öyle ki Kropotkin'i tanıyanlar bir aziz gibi cana yakın olduğundan bahsederek, neredeyse kutsallığa varan nitelemelerde bulunuyorlardı. Bakunin, Alman idealizminin etkisiyle komplolara itibar eden romantik bir tavır takınıyordu. Bu çerçevede o, her ne kadar materyalist olduğunu haykırarak düşüncelerini Charles Darwin'in (1809-1882) etkisini kuvvetle hissettirdiği bir dönemin bilimsel ilerlemeciliğine uyarlamaya çalışsa da 1940'lardan kalma, devrimci milliyetçilikten anarşist enternasyonalizme doğru gelişim sürecine egemen olan Hegelciliğin etkilerini taşıyan yıkımcı ve yarı mistik bir devrim düşüncesine sahipti. Oysa Kropotkin, Bakunin'den yirmi sekiz yaş daha genç idi ve dolayısıyla çağının daha yeni ve çok yönlü evrimselciğini, düşüncesinin ana temasına dahil etmiştir. Bu sebeple Kropotkin'in devrim'e bakışı Bakunin'in kıyamet senaryosunu andıran şiddetle iç içe geçmiş yıkımcı devrim anlayışından çok daha sempatik durmaktaydı.[13]

Zira Kropotkin, şiddetten olabildiğince uzak durulması gerektiğini düşünüyor ancak bazı durumlarda şiddetin kaçınılmazlığını kabul ediyordu. Ona göre, şiddet, hangi toplumsal sınıftan ya da hangi devlet kademesinde olursa olsun bireylere değil birincil olarak iktisadi hedeflere yönelik olmalıdır ki ancak bu şekilde ahlâki ve bu anlamda meşru bir zemin bulabilir yoksa doğrudan insanları hedef alarak burjuva sınıfının sosyal mekânlarına bomba ya da dinamit atmak doğru değildi. Bu çerçevede "devrim" ve evrim"i toplumsal değişimin zorunlu süreçleri olarak gören Kropotkin, "hızlı evrim ve hızlı değişim dönemleri" olarak nitelenen devrimi, medeni toplumlarda durmaksızın devam eden evrim kadar toplumun doğasına uygun olduğu kanaatindeydi. O'nun için asıl problem, devrimden nasıl kaçınılabileceği değil, "en sınırlı iç savaşla en büyük sonuçlara, en az sayıda kurban verilerek nasıl ulaşılabileceği," karşılıklı kırgınlıkların nasıl asgari düzeye indirileceğiydi. Bu sebeple, Kropotkin, anarşizmin kurucularından olan Pierre J. Proudhon'dan (1809-1865) alıntıladığı "yıkarak kuracağız" ibaresini, "önce olağan üstü bir dikkatle düşünmeden" inşa etmenin zorluğuna vurgu yaparak "kurarak yıkacağız" şekline dönüştürerek kullanmayı yeğler. Ancak bunun da "bir elitin yarattığı evrim"le değil, her zaman "halk devriminin gücüyle" gerçekleşeceği inancındadır.[14]

86-87.

13 Woodcock, *Anarşizm Bir Düşünce ve Hareketin Tarihi*, 190-192.

14 Marshall, *Anarşizmin Tarihi*, s. 449-450.

Bu bağlamda Kropotkin, o dönemde yükselişe geçen Auguste Comte'un (1798-1857) ve nam salmış bir evrimci olan Herbert Spencer'in (1820-1903) ilerlemenin gerçekleşebilmesi için bilime olan pozitivist inançlarını paylaşmanın yanı sıra bilimsel düşünme yöntemlerini eğitim, ahlâk ve siyaset alanlarına yayma isteğindeydi. Çünkü ona göre, eğitimin büyük bir kısmı, bilimsel düşünce olarak gördükleri şeyin yani tümevarım ve tümdengelimin sonuçlarını kuşku duymadan kabul eden insanların elinde olduğu müddetçe ve bilim de en saçma ve etikdışı sonuçları yüceltmek için azami gayret gösterdiği müddetçe zayıf olana yazık olacak ve her şey nasıl ise öyle değişmeden kalacak. Bu durumu ahlâki açıdan sorunlu gören Kropotkin, aslında bu söylemiyle pozitivizmi ve evrimciliği kullanarak bilimsel olduğu varsayılan genellenebilir olgular üzerinden mevcut eşitsizlikleri meşrulaştırmaya çalışan sosyal Darwinizm[15] taraftarlarını eleştirmektedir. Sosyal Darwinciler, kapitalizme, ırkçılığa ve sömürgeciliğe sözde bilimsel bir destek bulmaya çalışırlar ve evrimselciliği bu yönde yorumlarlar. Onlara göre, sosyal hayat doğal hayatın bir analojisidir bundan dolayı nasıl ki doğal seçilimde bir mücadele söz konusuysa sosyal hayatta da bir mücadele söz konusudur. Hayatta kalma mücadelesi devam ettikçe ister bireyler ya da guruplar arası isterse de ırklar ya da milletler arası olsun en iyi olanların hayatta kalma ve yönetmesi zorunlu bir durum ve bir haktır. Özellikle Darwinizmin en ateşli savunucularından olan Thomas Henry Huxley (1825-1895), hayvanların doğal yaşamını sürekli bir "gladyatör gösterisi", ilkel insanın durumunu ise, öncesinde Hobbes'un betimlediği gibi, "sürekli bir serbest savaş" olarak addediyordu. Kropotkin bu anlayışa karşı çıkarak evrimi daha farklı boyutla yorumlar.[16]

Kropotkin, toplumsal yaşamın ahlâki ilkelerinin biyolojik, bilimsel olgularca, özellikle de ahlâklılığın kaynağını oluşturan insandaki ahlâk duyusu tarafından şekillendirildiğini ileri sürer ve sosyal Darwincileri, herkese açık olan bu bilimsel gerçeği ya göremediklerini ya da görmezden geldiklerini vurgular. Ancak Kropotkin bu noktada Comte'u ayrı bir yere konumlandırır ve onu kısmen mazur görür zira Comte, zamansal olarak sosyal Darwincileri ve hatta Darwin'i bile öncelemekteydi. Kropotkin'e göre, Comte, pozitivist felsefesinde insandaki ahlâk duyusunun kökenine ve bu duyunun insan ve toplum yaşamındaki etkisine değinmeyerek oldukça bariz bir olguyu atlamıştır. İnsanın neden bu duyunun yönlendirmesi ile hareket ettiğini ya da en azından neden onu hesaba katma gereksinimi duyduğunu açıklaması gerekirdi. Lakin yine de Comte, yaşama ait olguları temele almakla doğru yoldaydı ve kendisinden sonra Darwin de ahlâk duyusunun kökenini araştırırken aynı yoldan yürümüştü. Comte'un düşüncelerinde canlıların karşılıklı

---

15 Geleneksel evrimci etik her ne kadar sosyal Darwinizm olarak bilinse de aslında Darwin'in kendisinin gerçekten bu görüşün ateşli bir savunucusu olup olmadığı tartışmalı bir konudur. Çünkü meşhur kitabı *Türlerin Kökeni*'nde Darwin'in sosyal Darwinci olarak nitelenebilmesi için çok az sebep mevcuttur. Ancak evrimci etiği gündeme taşıma ve savunma hususunda Darwin'den çok daha etkili takipçileri olmuştur, özellikle Darwin'in yurttaşı olan Herbert Spencer bunların en bilinenlerindendir. Bkz. Jean-Pierre Changeux, *Etiğin Doğal Temelleri*, çev. Nermin Acar, Doruk Yayımcılık, Ankara, 2002, s. 34. Kropotkin'in de, ileride ele alınacağı üzere, bu noktaya dikkat çekmekte ve evrimselciliği ve evrimci etiği daha farklı bir boyutta yorumlamaktadır.

16 Marshall, *Anarşizmin Tarihi*, s. 451.

yardımlaşmaları üzerine oldukça başarılı çıkarımlar vardır ve bu olgunun etik açıdan önemi gözünden kaçmamıştır. Fakat Comte, o zamanki biyolojik bilgi birikiminin yetersizliğinden ve bu hususta cesaretsizliğinden dolayı bütün bu olgulardan gereken pozitif sonuçları çıkaramadı. Bunun üzerine ahlaklılığı tesis edebilmek için insanların taptığı Tanrıyı reddetti ve yerine insanlığı koydu. Her ne kadar Comte, bu yola istemeden girse de bir kez bu adım atıldıktan, insandaki erdem düşmanı canavarı kontrol altına alabilmek için insanın dışında ve üzerinde olan bir şeye boyun eğmesinin yolu açıldıktan sonra gerisi çorap söküğü kendiliğinden geldi.[17] Sosyal Darwinciler, özellikle de Spencer, bu yoldan giderek katı bilimsellik içeren yöntemine bağlı kalmadı ve devletçi sonuçlara ulaştı. İnsanlık tarihini yanlış yorumladı ve insanları vahşilik, barbarlık, gözü dönmüşlük ve acımasızlıkla karakterize etti.[18] Dahası, "Spencer de tıpkı Huxley (ve başka pek çokları) gibi 'var olma savaşımını' çok yanlış anladı. O bu savaşımı yalnızca değişik hayvan türleri arasında geçen savaşım (kurtların tavşanları, kuşların böcekleri yemesi vb. gibi) olarak değil, her türün kendi arasında (aynı türün bireyleri arasında) dünyada var olma ve geçim araçlarına sahip olma savaşımı olarak da algıladı. Oysa dünyada böyle bir savaşın –kuşkusuz Spencer ve öteki Darwincilerin düşündükleri boyutları içinde- olmadığı biliniyor."[19] Hâlbuki Kropotkin, çok daha ılımlı ve ahlâklı bir devrim tasarlamaktaydı ve bunu evrimin hatalı, şiddet içeren rekabetçi yorumuyla değil, doğru ve bilimsel anlamıyla işbirliği ve karşılıklı yardımlaşmayı salık veren yorumuyla gerçekleştirmeyi ummaktaydı.

REKABETTEN İŞBİRLİĞİNE AHLÂK DUYUSU VE KARŞILIKLI YARDIMLAŞMA

Kropotkin'e göre, bütün doğa bilimciler, organik doğanın tamamına yayılan "hayatta kalma mücadelesi fikri"nin yüzyılın en büyük genellemesi olduğundan emindir. Yaşam, yetenekli olanın varlığını sürdürdüğü bir mücadeleden ibarettir. Fakat bu mücadele en iyi şekilde hangi uygun silahlarla sürdürülür? şeklindeki sorulara verilecek cevaplar, mücadelenin iki farklı yönüne atfedilen öneme bağlı olarak oldukça değişiklik gösterir. Biri, doğrudan, tek tek canlıların beslenme ve güvenliği için mücadeledir, diğer ise Darwin'in "metaforik" olarak adlandırdığı, çoğunlukla kolektif olarak olumsuz koşullara karşı sürdürülen mücadeledir. Şurası aşikârdır ki her bir canlı türünün kendi içerisinde en azından belirli dönemlerde beslenme için gerçekten bir mücadele vardır. Ancak asıl problem bu mücadelenin Darwin ve takipçilerinin iddia ettiği oranlarda olup olmadığı ve bu mücadelenin evrim sürecinde kendisine atfedilen büyük rolü oynayıp oynamadığıdır.[20] Bu probleme binaen Kropotkin, ifade tarzından anlaşılacağı üzere mücadeleyi daha çok ikinci açıdan, karşılıklı yardımlaşma ve dayanışma içerisinde kötü koşullara karşı kolektif

17 Kropotkin, *Çağdaş Bilim ve Anarşi*, s. 37-38.
18 Kropotkin, *Çağdaş Bilim ve Anarşi*, s. 51-54.
19 Kropotkin, *Çağdaş Bilim ve Anarşi*, s. 54-55.
20 Pyotr Kropotkin, *Karşılıklı Yardımlaşma*, çev. Işık Ergüden, Deniz Güneri, Kaos Yayınları, İstanbul, 2001, s. 64-65.

mücadele olarak ele almayı yeğler ve diğer açıdan mücadelenin oldukça abartılı bir varsayımdan ibaret olduğunu vurgular:

> Darwin'in eserindeki fikir elbette her hayvan grubunda beslenme için, tek tek canlıların güvenliği için ve üreyebilmek için devam eden gerçek bir rekabet fikridir. Büyük doğacı, genellikle envai çeşit hayvanla dolu öyle bölgelerden söz eder ki, bunlar daha fazla hayvanı barındıramaz ve bu aşırı nüfustan çıkardığı sonuç, mücadelenin gerekliliğidir. Fakat onun eserinde bu mücadelenin gerçek kanıtlarını aradığımızda bizi ikna edecek kanıt bulamadığımızı itiraf etmeliyiz. 'Hayatta kalma mücadelesi, aynı türden canlılar ve çeşitler arasında cereyan ettiğinden daha serttir' başlıklı paragrafa bakarsak, Darwin'in yazılarında görmeye alışık olduğumuz kanıt ve örnek bolluğunu orada bulamayız. Aynı türden canlılar arasındaki mücadele bu paragrafta hiçbir örnekle doğrulanmamaktadır: Bir aksiyom olarak kabul edilmiştir; ve birbirine yakın akraba olan türler arasında mücadele ancak beş örnekle kanıtlanmıştır, ki bunların en azından biri (iki ardıç kuşuyla ilgili olan) şimdi kuşkulu gelmektedir.[21]

Bu durumda yaşam imkânları bağlamında rekabet ve mücadelenin öyle abartıldığı gibi amansız olmadığında ve bunun sadece bir metafor olmaktan öteye geçmediğinde ısrarcı olan Kropotkin, yaşam mücadelesi içerisinde bazı türlerin kökünün kazınacağı görüşüne de karşı çıkarak bunun aslında hiç de inandırıcı olmayan Malthuscu bir "aritmetik argüman"dan[22] kaynaklandığını vurgular.[23] Kropotkin'e göre, rekabet, hayvanlar âleminde de insanlıkta da bir kural ya da kanun değildir. Sadece hayvanlar âleminde belli dönemlerle sınırlıdır. Doğal seçilim işleyişini sürdürmek için daha iyi fırsatlar bulur. "Karşılıklı yardımlaşma ve birbirine destek olma sayesinde rekabetin ortadan kaldırılması yoluyla daha iyi koşullar yaratılmıştır." Kropotkin bu savını desteklemek için, Darwin'in, doğal seçilimin en sık karşılaşılan işleyiş biçiminin belirli bir türün bazı üyelerinin olduklarından daha

---

21 Kropotkin, *Karşılıklı Yardımlaşma*, s. 65.

22 Malthusçuluk, bir dönem din adamlığı yapmış İngiliz siyasi iktisatçı, matematikçi ve nüfus bilimci Thomas Robert Malthus'un (1766-1834) oldukça geniş etkiye sahip olan nüfus teorisidir. Malthus, *An Essay on Principle of Population as it Affects the Future Improvement of Society (Toplumun Gelecekteki Gelişimine Etkileri Açısından Nüfus İlkesi Üzerine Bir Deneme, 1798)* adlı kitabında, nüfusun geometrik bir biçimde (1, 2, 4, 8, 16, 32, 64,...) arttığını buna karşın insan için gerekli besinlerin artışının aritmetik bir biçimde (1, 2, 3, 4, 5, 6, 7,....) gerçekleştiğini iddia eder. Malthus'a göre, eğer bu artış oranlarındaki dengesiz akış kendi haline bırakılırsa yetersiz beslenme, açlık, sefalet, savaş, kıtlık, salgın hastalık vb. gibi pozitif engellerden dolayı ölüm oranları artarak doğal bir denge kurulur ancak bu çok da tercih edilir ve arzulanır bir durum değildir. Bunun yerine doğum oranını ve doğurganlığı azaltmaya yönelik önleyici tedbirler alınmalı ve nüfus planlanmalıdır. Bkz. Rajendra K. Sharma, *Demography and Population Problems*, Atlantic Publishers and Distributors (P) Ltd., Nev Delhi, 2007, p. 32-32. Malthus'un, pek çok ekonomik, siyasal ve sosyal teori üzerinde etkili olan bu düşüncelerinin, evrimselciliğin "doğal seçilim" fikrine ve hatta Sosyal Darwinizm'e esin kaynağı olduğu da iddia edilmektedir.

23 Kropotkin, *Karşılıklı Yardımlaşma*, s. 70.

farklı bir yaşam şekline uyarlanması olduğunu ve bunun da onların doğada yeni bir alan edinmesini mümkün kıldığını belirten ifadelerini referans alır. Böylece de, doğal seçilimi yok edici amansız rekabetten ziyade bizzat rekabeti olabildiğince ortadan kaldırma gayreti güden hayatta kalmaya yardımcı bir süreç olarak yorumlar ve bunu karınca kolonilerinin işbirliğine dayalı sistemi ve diğer hayvan topluluklarının benzer dayanışma ve yardımlaşma figürleri ile örnekler.[24] Bu bağlamda "hayvan topluluklarını gözlemleyerek -çıkarcı bir burjuva olarak değil, ama basit bir akıllı gözlemci olarak- 'benzer koşullarda sana nasıl davranılmasından hoşlanırsan, başkalarına öyle davran' ilkesinin, topluluğun olduğu her yerde bulunduğunu görürüz"[25] diyen Kropotkin, bu ahlâki ilkeyi belirleyen şeyin bizzat doğanın kendisi olduğunu düşünür ve insanlığa şöyle seslenir:

> "Rekabet yok! Rekabet türe her zaman zarar verir, bundan kaçınmanın sayısız yolu vardır!" Doğanın eğilimi bu yöndedir, her zaman tam anlamıyla gerçekleşmese de, mevcut eğilim hep budur. "Birleşin! Karşılıklı yardımlaşın! Herkese ve her birinize en büyük güvenliği; fiziki, entelektüel ve ahlâki bakımdan varoluşun ve ilerlemenin en iyi garantisini sunan en emin yol budur." İşte doğa bize bunu öğretir; kendi sınıfları içinde en üstün konuma erişmiş hayvanların yaptıkları da budur. İnsanın -en ilkel insanın- yaptığı da budur...[26]

Hayvanlar âleminde gözlemlediklerini insan türüne uygulamakta tereddüt etmeyen Kropotkin, Rousseacu bir yaklaşımla toplumsallığı insanla birlikte var olan doğal bir fenomen olarak ele alır ve başlangıcından itibaren toplumsal bir tür olan insanın yapay düzenlemeler olmaksızın toplum hayatına doğal bir biçimde uyum sağladığını ileri sürer. Bu çerçevede Kropotkin, yapay bir oluşum olarak nitelendirdiği devletin insanın toplumsal eğilimlerine cevap vermede yetersiz kaldığı ve hatta bunu köreltiğini düşünür ve evrim teorisinin tam ve doğru anlamıyla anlaşılması durumunda bunun devlete duyulan ihtiyacın kaçınılmazlığa değil anarşist bir sonuca ulaşılacağını belirtir.[27] Çünkü Kropotkin, evrimden, rekabeti değil, tamamen doğal bir eğilim olarak gördüğü ve üzerine anarşist etiği inşa ettiği karşılıklı yardımlaşmayı çıkarsar. Doğa, karşılıklı yardımlaşma örnekleriyle doludur ve türler bu asli faktörün aktif temsilcisidirler ki bunu da evrim olarak adlandırabiliriz. Bundan dolayı insanın ilk etik öğretmeni doğadır. Bütün toplumsal hayvanlarda olduğu kadar insanda da mevcut olan bu toplumsal içgüdü yani karşılıklı yardımlaşma, bütün etik kavramların ve ahlâklılığın müteakip gelişiminin kökenini oluşturur.[28]

---

24 Kropotkin, *Karşılıklı Yardımlaşma*, s. 75-76.
25 Kropotkin, *Anarşist Ahlâk*, çev. Işık Ergüden, Kaos Yayınları, İstanbul, 2013, s. 42.
26 Kropotkin, *Karşılıklı Yardımlaşma*, s. 76-77.
27 Marshall, *Anarşizmin Tarihi*, s. 453.
28 Pirince Kropotkin, *Ethics: Origin and Devolopment*, tr. Louis Friedland, Joseph R. Piroshnikof, Dial Press Incorporated, New York, 1924, s. 45. Ayrıca bkz. Marshall, *Anarşizmin Tarihi*, s. 454.

> Karşılıklı yardımlaşma eğiliminin insanın içinde öylesine uzak geçmişe giden bir kökeni vardır ki, tarihte olup biten her şeye rağmen, insanlık tarafından günümüze dek korunmuştur. Bu eğilim özellikle barış ve refah zamanlarında gelişiyordu; ancak insanların başına en büyük felaketler geldiğinde -tüm ülkeler savaşlarla tahrip edildiğinde ve nüfusun büyük çoğunluğu sefil düşerek telef olduğunda ya da tiranlığın boyunduruğu altında inlediğinde- bile aynı eğilim köylerde ve şehirlerdeki fakir sınıflar arasında yaşamaya devam etmiştir; insanları bir arada tutmuş ve uzun vade de, karşılıklı yardımlaşmayı duygusal bir saçmalık olarak gören tahakkümcü, savaşçı ve yok edici azınlıkların üzerinde bile etkili olmuştur. Ve insanoğlu ne zaman evrimde yeni bir evreye denk düşen yeni bir toplumsal örgütlenme oluşturmak zorunda kalsa, halkın yaratıcı dehası yeni atılım öğelerini ve ilhamını hep canlı kalan bu eğilimden almıştır. Yeni ekonomik ve toplumsal kurumlar, yeni etik sistemler ve yeni dinler, kitlelerin yaratısı olduğu sürece, aynı kaynaktan çıkmıştır; ve ırkımızın ahlâki ilerlemesi, ana hatlarıyla bakıldığında, karşılıklı yardımlaşma ilkelerinin, kabileden giderek genişleyen birliklere doğru aşamalı bir yayılması olarak ortaya çıkar, sonunda, farklı inanç, dil ve ırklarıyla tüm insanlığı günün birinde kucaklar.[29]

Bu bağlamda Kropotkin açısından, karşılıklı yardımlaşma, insanda ve bütün hayvanlarda mevcut olan doğal ahlâki bir eğilimdir ve doğal toplumsallık içerisinde belirginleşir. İnsanda iyi ve kötüye ilişkin düşünceler mevcuttur. İnsanın entelektüel gelişmişlik düzeyi ne olursa olsun, düşünceleri önyargı ve kişisel çıkar tarafından ne kadar bulandırılırsa bulandırılsın, yine de içinde yaşadığı topluma faydalı olanların iyi, zararlı olanların da kötü olduğuna hükmeder. Bu noktada, "çoğunlukla bir duygudan zar zor ayırt edilebilecek kadar muğlak olan bu anlayış nereden kaynaklanır?"[30] diye soran Kropotkin, bunu tıpkı 18. yüzyıl İskoç Aydınlanmacı filozofları gibi, özellikle de Francis Hutcheson'un ortaya koyduğu biçimiyle[31]

---

29 Kropotkin, *Karşılıklı Yardımlaşma*, s. 201-202.

30 Kropotkin, *Anarşist Ahlâk*, s. 35.

31 Ahlâk duyusu kavramı ve temsil ettiği teori ilk olarak Shaftesbury tarafından ileri sürülmüştür. Fakat bu teoriyi belirgin hale sokan ve yetkin bir anlama kavuşturan öğrencisi Francis Hutcheson olmuştur. Sonrasında David Hume, Adam Smith, Thomas Reid ve diğer İskoç Aydınlanmacı filozoflar Hutcheson'un sistematize ettiği bu teori üzerinde halkalanan değişiklikler yapmışlardır. İnsanı doğal toplumsal bir varlık olarak ele alan Hutcheson'ın ortaya koyduğu biçimiyle ahlâk duyusu, zihnin, akıl ve iradeden bağımsız olan ve onlardan önce gelen, iyiyi ve kötüyü algılama yetisidir. Bu anlamda insanın erdem idelerinin kaynağıdır. Hiçbir teolojik, sezgisel ve rasyonel bağımlılığı yoktur. Tamamen içgüdüsel ve ampiriktir. Liberal eğilimlere sahip olan ancak toplumsal duyarlılığı hiçbir zaman göz ardı etmeyen Hutcheson, ahlâk duyusu teorisini, insan doğasını vahşilik ve bencillikle karakterize ederek herkesin herkese karşı savaşta olduğu bir durum betimleyen ve toplumsal refahı bencil bireylerin rekabetinde gören Hobbescu toplum ve ahlâk teorilerine -özellikle de Hobbes'un halefi olan Bernard Madeville'in *laizsez faire* ekonomisine varan rekabetçi etik-ekonomi yaklaşımına- karşı bir panzehir olarak ortaya koymuştur. Kropotkin de insan doğası ve ahlâk anlayışı bağlamında Hutcheson'dan etkilenen ilk anarşist düşünür William Godwin'in görüşlerini oldukça önemsemiş ve bu etkiyle bireyci egoist ahlâk teorilerinin karşısına ahlâk duyusu

ahlâk duyusu (moral sense) ile açıklar.

Kropotkin'e göre, ahlâk duyusu, hayvan ve insanın iyi ile kötü arasında ayrım yapmasını sağlayan doğal bir yetidir ve bizzat olgusal gerçekliğe tekabül eder. Bu duyu hayvan ve insan topluluklarının dayanışma pratiğini ifade eder ve hayvanlara nazaran en gelişmiş biçimi insanlarda görülür. Her ne kadar egemenlik, sömürü ve köleliğin ağır şartları bu dayanışma ilkesini görünmez kılsa da insanların büyük çoğunluğunun ahlâki fikirlerinde daima var olmuştur. Hatta tarihin en kötü dönemlerinde en ilkel insanlarda dahi mevcut olmuştur. İnsan, koku ve dokunma duyusu gibi doğal bir yetenek olan ve dayanışma ilkesini belirleyen bu ahlâk duyusundan asla kurtulamaz, öyle ki dört ayak üzerine yürümek bundan kurtulmaktan daha kolaydır.[32] "Ama, toplu halde yaşayan hayvanların da tamamen insanlar gibi, iyi ile kötü arasında ayrım yapmayı bildiği şeklindeki bu basit ve çarpıcı gerçeği ne tanrıbilimciler, ne de metafizikçi filozoflar incelediler. Dahası, hayvanların iyi ve kötü kavramları insanınkiyle kesinlikle aynı türdendir. Hatta her ayrı sınıfın en gelişmiş temsilcilerinde –balıklar, böcekler, kuşlar, memeliler- bu kavramlar aynıdır."[33] Bu sosyalliğin sevgi ve sempatiye indirgenmesi onun genelliğinin ve öneminin de aynı şeye indirgenmesi anlamına gelir ve bu da onun öznel bir duygulanım olarak algılanmasına sebep olabilir. Üstelik insan ahlâkı sadece kişisel sevgi ve sempati ile temellendirildiğinde ahlâk duyusunun kuşatıcılığı sınırlandırılmış olur.[34] Bu bağlamda Kropotkin, ahlâk duyusunun sevgi ya da sempatiye indirgenemeyeceğini, onun tamamen doğal ahlâki bir içgüdü olduğunu vurgulayarak bunu çeşitli örneklerle temellendirmeye çalışır:

> Elime bir kova su alıp komşumun alevler içindeki evine koşmamı sağlayan şey, -çoğu zaman hiç tanımadığım- komşuma duyduğum sevgi değildir; bu, daha belirsiz olsa da çok daha yaygın bir duygudur; Dayanışma ve insan sosyalliği içgüdüsü. Hayvanlar için de durum aynıdır. Bir gevişgetiren ya da at sürüsünü, kurtların saldırısı karşısında çember oluşturmaya yönelten şey ne sevgidir, hatta ne de (kelimenin dar anlamıyla) sempatidir: avlanmak için kurtların sürü oluşturma nedeni de sevgi değildir; küçük kedilerin ya da kuzgunların birlikte oynamasına, ya da bir düzine kadar ayrı türden genç kuşun sonbaharda bir arada yaşamasına yol açan da sevgi değildir; Fransa büyüklüğünde bir alana dağılmış olan binlerce karıncanın sürüler oluşturmasını, belirli bir noktadan nehri geçmek üzere hepsinin aynı yere doğru yürümesini sağlayan da ne sevgidir ne de kişisel sempati. Bu, kişisel

---

ile yapılandırdığı toplumsalcı (komünal) anarşist etiği koymuştur. (Bkz. Krpotkin, *Ethics: Origin and Devolopment*, s. 28). Bu bağlamda, her ne kadar ahlâk duyusunu benzer bir biçimde ele alsalar da Hutcheson'ın, Kroptkin üzerindeki etkisi dolaylı ve dönüşmüş bir etkidir. Üstelik Kropotkin, ahlâk duyusundan kaynaklanan sosyalliği Hutcheson ve diğer İskoç Aydınlanmacılar gibi sevgi ve sempati gibi kavram ve duygulara bağlayarak açıklamaktan ziyade daha bilimsel bir temelde, doğal ahlâki bir içgüdü olarak açıklar ve (Bkz. Kropotkin, *Karşılıklı Yardımlaşma*, s. 9-10.) Kropotkin'in bu konudaki değerlendirmesi için bkz. Kropotkin, *Ethics: Origin and Devolopment*, s. 32, 173.

32 Kropotkin, *Anarşist Ahlâk*, s. 42-43.

33 Kropotkin, *Anarşist Ahlâk*, s. 28.

34 Kropotkin, *Karşılıklı Yardımlaşma*, s. 9.

> sevgi ve sempatiden olabildiğince geniş bir duygudur; son derece yavaş bir evrim sürecinde hayvanlar ve insanlar arasında adım adım gelişmiş olan karşılıklı yardımlaşma ve karşılıklı destek pratiğinde bulabilecekleri gücü ve sosyal yaşamlarının verebileceği zevkleri insanlara olduğu kadar hayvanlara da öğretmiş olan bir içgüdüdür.[35]

Bu noktada ahlâk duyusunu, ahlâklılığın ön koşulu olan adalet ve adil olma içgüdüsü ile anlamlandıran Kropotkin, bunu adalet duyusu (sense of justice) olarak niteler ve içerisinde doğal toplumsallık eğilimini barındıran her canlının evrim sürecinde böylesi duyguları geliştirdiğini vurgular. Çünkü Ona göre, şurası aşikârdır ki topluluk ve toplum hayatına karşılık gelen sosyal duyguların, bilhassa da belirli bir alışkanlık geliştirmeye dönük ortak bir adalet duyusunun gelişimi olmaksızın topluluk halinde yaşam imkânsızdır.[36] Buna örnek olarak "bir Türk köyünün iç örgütlenmesini ve takdire şayan karşılıklı yardım âdet ve gelenek ağını anlatabilirim. Kafkas köylülerinin yaşamından örneklerle dolu olan notlarımı karıştırdıkça, karşılıklı desteğe dair duygulandırıcı gerçeklerle karşılaşıyorum. Aynı âdetleri Arap cemaatleri ve Afgan purra'sında, İran, Hindistan ve Java köylerinde, Çinlilerin bölünmemiş ailesinde, Orta Asya'nın yarı göçebe obalarında ve Kuzey'in göçebelerinde de buluyorum. Afrika'yla ilgili eserlerden rastgele aldığım notlara baktığımda, orda da benzer gerçeklerle... karşılaşıyorum.."[37] Zaten her birey kendi kişisel üstünlüklerini daima kötüye kullanır ve ötekileri de bundan zarar gören birey ya da bireyleri korumak üzere müdahalede bulunmazsa sürdürülebilir herhangi bir sosyal hayattan bahsetmek mümkün olmaz. Bu nedenle adalet duyusu sürü/topluluk/toplum halinde yaşayan bütün hayvanlarda/insanlarda gelişmiştir.[38] Böylece ahlâk duyusunu ve buna bağlı olarak ileri sürdüğü adalet duyusunu toplumsallıkla anlamlandıran Kropotkin, oldukça önemsediği bu toplumsallığın ahlâki bir zemine konumlandırır. Bu zeminde temel ahlâki maksimi ise "kendine nasıl davranılmasını istiyorsan başkalarına da öyle davran" ya da "kendine yapılmasını istemediğini başkalarına yapma" şeklinde belirler.

Bu tutum ve davranış, insanda ve toplumsal hayvanlarda kendiliğinden basit, sıradan bir alışkanlık haline gelir. Ahlâk duyusunun otonom işleyişi ile insan çoğunlukla bu gibi durumlarda nasıl davranması gerektiğini sorgulama gereği bile duymadan, iyi ya da kötü diye düşünmeden davranır. Zaten bu ilke gereğince kendiliğinden iyiye yönelmiştir. Ancak çok istisnai olmak kaydıyla karmaşık bir durumda ya da güçlü bir tutkunun yönlendirmesiyle ikileme düşer ve bu hususta bir muhakeme yapar. O zaman da kendini karşısındakinin yerine koyar ve ona davrandığı gibi kendisine davranılmasından hoşlanıp hoşlanmayacağını sorgular. Onurunu ve çıkarlarını zedelemek üzere olduğu kişiyle ne kadar özdeşleşirse varacağı yargı da o kadar ahlâklı olur. Ya da başka bireyin, "kendini onun yerine koy; ona davrandığın gibi sana davranılmasına dayanabilir misin?" şeklindeki uyarıcı

---

35 Kropotkin, *Karşılıklı Yardımlaşma*, s. 9-10.
36 Kropotkin, *Karşılıklı Yardımlaşma*, s. 62
37 Kropotkin, *Karşılıklı Yardımlaşma*, s. 231.
38 Kropotkin, *Karşılıklı Yardımlaşma*, s. 62

telkini ile mesele hallolur.[39] İşte Kropotkin'in anarşist etiğinin özü ve temel ilkesi budur. Kroptkin'in kendi deyişiyle; "zaten, "kendine nasıl davranılmasını istiyorsan başkalarına da öyle davran" ilkesi, Eşitliğin ilkesi, Anarşi'nin temel ilkesi değilse nedir? Ve bu ilkeyi pratiğe geçirmeden kendimizi anarşist sanmayı nasıl başarabiliriz?"[40]

Bu bağlamda Kropotkin, teorik açıdan her ne kadar "ahlâk duyusu"nu temele alarak erdemli davranışı Kant vari ama tam da Kant'a benzemeyen duyusal (olgusal) bir biçimde bir "iç ses"in yönlendirmesine bağlasa da ahlâk pratiğinde "kendine nasıl davranılmasını istiyorsan başkalarına da öyle davran" ilkesiyle daha somut ve uygulanabilir nesnel sonuçlara ulaşır. Aslında Kroptkin'in etik denkleminin ikinci kısmını oluşturan bu ilke, tarihsel olarak Konfüçyüs'ün "komşuna sana nasıl davranılmasını istiyorsan öyle davran" formülüne kadar uzanır. Bu formül, yerel ahlâki davranışların birbirine eklemlenerek genişlemesine imkân tanıdığı için daha anlamlı ve daha verimlidir. Çünkü her birey en yakınındakinden başlayarak kendisine davranılmasını istediği gibi davranırsa bu davranış halkaları birbirine eklenerek bütün dünyayı kuşatan bir ahlâki zincir haline gelir ve yerellikten evrenselliğe doğru bir gelişim gösterir. Bu gelişim ve genişlemeye bağlı olarak da yerel bir ilkenin bütün insanlığa dayatılması şeklinde bir duruma yol açmaz. Bundan dolayı ahlâki ilkelerin kaynağına ilişkin bir sorgulamada teorik bir boşluk yaratsa da pratik bir cevap verme zorunluluğunu dayatmaz.[41] Ancak Konfüçyüs her ne kadar pragmatik davranıp teorik ve metafiziksel spekülasyonlardan uzak durarak doğrudan dünyevi pratik sonuçlara yönelse de Kropotkin ahlâkın her iki boyutunu da göz önünde bulundurmuş, ahlâkın kaynağını teorik açıdan metafiziğe bulaşmadan doğrudan gözlemlenebilir bir olgu olarak ele aldığı insan doğası ve ahlâk duyusu ile pratik açıdan da Konfüçyüs'ün formülü ile açıklamıştır.

SONUÇ

Yüzyıllara yayılan hatta antik döneme kadar uzayan insanlığın bencillik ve vahşilikle karakterize edilme süreci 17. yüzyılda Hobbes ile güçlü bir ivme kazandıktan sonra bilimin, özellikle de biyolojinin gelişme göstermesiyle daha da farklı bir boyuta taşınmış, Hegelciliğin de etkisiyle insanlık alenileştirilmiş ve gayet doğal gibi görünen bir mücadelenin içine sürüklenmiştir. Bu, yaşam ya da ekmek kavgasından çok modern zamanlara doğru gelişen sanayi ve ticarete bağlı olarak artan refah düzeyini sürdürmek ya da artırmak uğruna mülk edinme ve elde tutma mücadelesi olarak tanımlanabilir. Bilim, felsefe ve hatta din bile kanlı şiddetin en devasa biçimine, savaşa varan bu mücadeleyi meşrulaştırmada birer araç olarak kullanılmıştır. Kropotkin, işte böyle bir zamanda, yoldaşlarının çoğunun adil mülkiyet paylaşımını, toplumsal özgürlüğü ve bu yöndeki bir devrimi Hegelci bir yöntemle tesis etmeye kalkıştıkları sırada, siz bilimi de felsefeyi de yanlış okuyorsunuz, insani olan bir ereğe insani olmayan, daha doğrusu ahlâki olmayan bir yoldan gidemezsiniz dercesine

39 Kropotkin, *Anarşist Ahlâk*, s. 52.
40 Kropotkin, *Anarşist Ahlâk*, s. 44-45.
41 Sinan Özbek, "Komünal Eylemin ve Ahlakın Ortak Temeli". *Felsefelogos*, (Yıl 9, Sayı 56, 2015/1), s. 10.

elini havaya kaldırır ve anarşizme yeni bir tavır kazandırır. Böylece Kropotkin'in bilimsel gözlemlerden yola çıkarak toplumsal kaygılar doğrultusunda şekillendirdiği anarşist etiği, bilimsel, siyasal ve toplumsal çalkantıların damgasını vurduğu 19. yüzyılın kaotik ortamında insanlara, bilhassa anarşizme gönül vermiş devrimcilere tutum ve eylemde daha yumuşak, bilimsel ve ahlâki bir referans noktası oluşturmuştur.

Kropotkin'in şiddeti ve mücadeleyi çok gerekli durumlarla sınırlandırarak onu büyük ölçüde teoriye hapsetmesi ve karşılıklı yardımlaşma ile de ahlâkın ve ahlâklı davranışın pratik/uygulamalı yönünü öne çıkarması, etik teorisini, kuru teorik bir spekülasyon olmaktan alıkoyup gündelik hayatın içinde bir anlama kavuşturmuştur. Bu açıdan onun anarşizmi dönemin diğer devrimcilerinin teorileri gibi şiddete dair güçlü şüpheler barındırmaz. Kropotkin, bütün bir etik tarihini incelemiş, buradan yaptığı önemli çıkarımları evrimselciliğin farklı bir yorumu üzerine oturtmuş ve bunu bir bilim insanı olarak yaptığı gözlemlerle desteklemiştir. Böylece anarşizmine hem bilimsel hem de ahlâki açıdan tutarlı bir temel oluşturmaya çalışmıştır.

Kaynaklar

Avrich, Paul, Anarşist Portreler, çev. Osman Akınhay, Doruk Yayımcılık, İstanbul, 2003.
Changeux, Jean-Pierre, Etiğin Doğal Temelleri, çev. Nermin Acar, Doruk Yayımcılık, Ankara, 2002.
Crowder, George, Klasik Anarşizm, çev. Sinan Altıparmak, Öteki Yayınevi, İstanbul, 2007.
Kropotkin, Pirince, Ethics: Origin and Devolopment, tr. Louis Friedland, Joseph R. Piroshnikof, Dial Press Incorporated, New York, 1924.
Kropotkin, Pyotr A., Çağdaş Bilim ve Anarşi, çev. Mazlum Beyhan, Öteki Yayınevi, İstanbul, 2007.
Kropotkin, Pyotr A., Ekmeğin Fethi, çev. Mazlum Beyhan, Agora Kitaplığı, İstanbul, 2015.
Kropotkin, Pyotr, Anarşi Felsefesi-İdeali, çev. Işık Ergüden, Kaos Yayınları, İstanbul, 2005.
Kropotkin, Pyotr, Anarşist Ahlâk, çev. Işık Ergüden, Kaos Yayınları, İstanbul, 2013.
Kropotkin, Pyotr, Karşılıklı Yardımlaşma, çev. Işık Ergüden, Deniz Güneri, Kaos Yayınları, İstanbul, 2001.
Kropotkin, Pyotr, Memoirs of a Revoluatinist, Vol: 2, Smith, Elder, & Co., London, 1899.
Marshall, Peter, Anarşizmin Tarihi, Çev. Yavuz Alogan, İmge Kitabevi, İstanbul, 2003.
Özbek, Sinan, "Komünal Eylemin ve Ahlakın Ortak Temeli". Felsefelogos, (Yıl 9, Sayı 56, 2015/1), 9-14.
Sharma, Rajendra K., Demography and Population Problems, Atlantic Publishers and Distributors (P) Ltd., Nev Delhi, 2007.
Ward, Colin Anarşizm, çev. Hakan Gür, Dost Kitabevi, Ankara, 2008.
Woodcock, George, Anarşizm Bir Düşünce ve Hareketin Tarihi, çev Alev Türker, Kaos Yayınları, İstanbul, 2001.

Anarşizmlere köprüler kurmak: anarşist adalar modeli

A. Hıdır Eligüzel, Yağız Alp Tangün

GİRİŞ

Siyasal bir düşünce olarak anarşizm, pek çok siyasal düşünceler tarihi kitabının aksine tarihseldir. Siyasal düşünceler tarihi çalışmalarında anarşizme yer verilmemesi sadece Türkçe yazın bakımından değil, İngilizce ve diğer dillerdeki yazın bakımından da sorunludur[1]. Buradaki en önemli sorun tarihe bakış tarzındaki paradigmanın bir bütün olarak tarih yazımını da biçimlendirmesinden kaynaklanmaktadır. Anarşizmin siyasal tarih ve düşünce kitaplarında yeterince yer almamasının nedenlerinden biri olarak bu tür çalışmalardaki ilk sorunun, insanların bir kurum olarak devleti neden kurdukları şeklinde formüle edilmesinde okunabilir. İnsanların bir kurum olarak devleti kurmaları, devletin varlığını 'zorunluluk haline' getirerek 'siyasal düşünceler tarihini' 'devlet' ile başlama konusunda ikna etmektedir. Böylelikle 'devletsiz' dönemler 'insanlık tarihinin' konusu edilmemiş olmaktadır ve siyasal düşünce kurgusuna devletin var olduğu varsayılarak başlanmaktadır.

Bu bakımdan anarşist bir tarihten ve anarşist yazından bahsetmek, egemen tarih ve düşünce yazınını karşına almayı ve kaynaklara ulaşmada sıkıntıları beraberinde getirmektedir. Anarşizmin tarihi, insanlığın bütünsel tarihinden soyutlanamaz ve anarşist yazının gelişmesi, derinleşmesi bu tarihsel bağlamlarda ele alınabilir. Bu çalışmanın giriş

1 H. Birsen Örs (2007) 19. Yüzyıldan 20. Yüzyıla Modern Siyasal İdeolojiler, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul çalışması Türkçe yazın için başarılı bir istisna oluşturmasına karşın; TÜBA'nın Ulusal Açık Ders Malzemeleri sitesindeki Siyasal Düşünceler Tarihi çalışması ise bahsettiğimiz duruma örnektir.

kısmında anarşizmi insanlığın bütünsel tarihiyle birlikte ele alan kısa bir anlatıya yer vereceğiz.

Siyasal bir düşünce olarak Anarşizmin, Modern Çağ'ın ürünü olduğunu söylemek sıradan ancak gerekli olan ilk adımdır. Modern Çağ, kişinin gündelik ve kamusal alanın kurumsallaşmasının seyrini ifade etmektedir. Bireylerin siyasal birliğinin kurumu olarak devlet anarşist yazının önemli aktörlerindendir. Anarşizmin Modern Çağ düşünür ve eylemcilerinin sözlü, eylemsel ve yazınsal mücadelelerinde modern devletin birincil olması anlaşılabilir durumdur.

Modern Devletlerin kurulmaya başlandığı ve/veya kurulduğu bu çağda anarşist siyasetin hedefi 'devletin' olmadığı bir 'yaşamın olanaklığının' iknası ve bu politik mücadelenin eylemsel, örgütsel ve yazınsal olarak genişletilmesi olmuştur. Bu çağ, yerleşikleşmesi engellenememiş bir iktidar kurumu olan devletin egemenliği ile devam etmektedir. Aynı çağda anarşizmin yeryüzünün farklı coğrafyalarında 'ulusal/sömürgeden kurtuluş hareketlerinin' parçası olarak küreselleştiğini görmekteyiz (Anderson: 2007). Aynı zamanda anarşizmin, devletin kapitalist örgütlenmesine karşın olarak pek çok 'ortak cephede' yer aldığı gözlemlenmektedir (Dirlik:1991). SSCB'nin bu dönemde kapitalist sisteme muhalif düşünsel ve politik alanı salt 'kendisiyle özdeşleştirmesi, anarşizm de dahil muhalif kitlenin kopuşlarına neden olmuştur. Anarşizmin düşünsel akışındaki bir diğer odak noktası, iktidarın, devlet gibi büyük hacimli ve kurumsal birey-dışı alanlardan öte, aynı zamanda bireyin gündelik işlemlerine kadar hatta 'bedenine' kadar sızmış olduğunun keşfidir. Bu aynı zamanda iktidar kavramının da genişlemesinin işaretlerindendir. SSCB'nin yıkılışı, sosyalist siyaset için krizi ifade ederken, iktidarın ele geçirilerek yaşamın dönüşümü politikasında değişime kaynaklık etmediği günümüz takipçilerinin söylem ve eylemlerinde gözlemlenmektedir. Ancak, anarşistler ulusal/sömürgeden kurtuluş hareketlerinden beri süregelen 'ortak cephede bulunmak' stratejisini terk etmişti.[2] Anarşizm 1990'lar sonrası daha da yaygınlaşma ve derinleşme imkânı, insan kaynağını artırma olanağı yakalamıştır. Yirmibirinci yüzyılın başındaki toplumsal hareketler, anarşizmin ve anarşizan tavrın içselleştirmesini, tekrar okunmasına teşvik etmiştir.

Anarşizmin bilgi ve bilimle olan ilişkisi de oldukça kısa şekilde anlatılan öyküye koşutluk göstermektedir. Bu ilişkiyi iki farklı ama iç içe geçen izlek üzerinden betimleyebiliriz: Birincisi, bilime olan yakınlık diğeri de bilimsel tutum. Anarşizmin bilimle olan ilişkisi giderek yoğunlaşmakla birlikte teori ve pratik alan arasında yaratılan sentetik ayrımın izlerini halen de görmek mümkündür. Oysaki anarşizmin küresel bir düşünce olarak farklı coğrafyalara yayılımında, akademik ve entelektüel kişilerin rolü oldukça çoktur.[3] Uzak Doğu ve Pasifik coğrafyalardaki anarşizm sözcüğünün siyasal içeriklerinde entelektüel ve akademik kişilerin ciddi katkısı bulunmaktadır. Özellikle iktidar yerinin

---

2 21.yüzyılda devam eden 'ortak cephe' siyasetinin sadece *postkolonyal coğrafyalarda* devam ettiğini söyleyebiliriz.

3 Proudhon'un Mülkiyet Nedir? Eseri bilimler akademisine karşı yapılmış bir savunmadır aynı zamanda. Kropotkin'in Karşılıklı Yardımlaşma çalışması, Darwin'in evrim yaklaşımının temelinde bulunan güç ilişkilerinin yerine hayatta kalmada dayanışmayı insandışı dünyadan anlatmaktadır.

bireyin kendi bedenine kadar genişlediğinin keşfi, bilgi alanında siyasal iklimle paralel olarak yaşanan sıkışıklık anarşist söylem ve yöntemleri çekici kılmıştır. Geleneksel bilim yönteminin ve eleştirel geleneğin özellikle anarşizmin öncelediği kendinden örgütlenme, yatay ilişkisellik, iktidarsızlık ve özgürlük vb. kavramların çağrışımı genişletememesi; öncelikle Feyerabend isminde somutlaşan 'yönteme hayır'a sonrasında anarşizmin kendine özgün bilimsel yöntemin varlığını araştırmasına yöneltmiştir. Ancak anarşizmin kendisinin de bu yönelimlerde etkin olduğunu söylemek henüz mümkün değildir.

Bu makale genelinde değineceğimiz temalardan biri olan Karmaşıklık Bilimi anarşizmin bilimsel yöntem ve araçlarını oluşturması bakımından bir olanağın araştırılmasıdır. Karmaşıklık Bilimi paradigması içinde var olan Kaotik Farkındalık Teorisi özelinde bireysel ve toplumsal düşleme, düşünme ve davranma biçimlerininin anarşizmin kendi dışına ve kendi içine dönük olarak değerlendirilmesi amaçlanmaktadır. 2013 İstanbul Geziparkı Protesto Eylemleri bu bağlamda 'olgusal' olarak tartışma konumuzun odağında bulunmaktadır.

TOPLUMSAL HAREKETLER VE KARMAŞIKLIK BİLİMİ

Protest hareketler, birçok sosyal bilimcinin ve siyaset bilimcinin odaklandığı araştırma konularından biri olmaktadır. Bugün de tartışmaları devam eden Yunanistan'daki Atina protestoları, Arap ülkeleri çevresinde yaşanan 'Arap Baharı', ABD'deki "Wall Street İşgal" protestoları İstanbul Gezi Parkı Protestoları ve Brezilya'daki Dünya Kupası Protestoları vb. olarak bu kapsamda değerlendirilmektedir.

2013 Mayıs'ın da başlayan İstanbul Gezi Parkı Protestoları'nın gerçekleşmiş pek çok protesto eylemi bütününde ne biçimde ve nerede durduğunu Baudrillard'ın Simülasyon Teorisi (BST) ve "zuhur" kaynaklı Kaotik Farkındalık Simülasyon Teorisi (KFST) rehberliğinde yapılan eleştirilerle simülasyon dünyasındaki (sosyal medya, internet, tv vd.) protestoların, küresel dayanışma imkânı gerçekleştirmedeki rolü hakkında fikir edinildiğini düşünüyoruz (Akdeniz:2013:1). KFST'nin aydınlatmış olduğu alanda söz konusu farklılıklara işaret eden bulguları, çizgisel olmayan bir siyaseti öneren Anarşist Adalar modeliyle ele alınmıştı (eligüzel ve tangün:2014).

Bu çalışma kapsamında, Anarşist Adalar modeli ile Gezi Parkı Protestoları'ndaki düzensiz, öngörülemeyen direniş biçimlerinin siyaset felsefesine sunduğu katkı anarşist perspektifte gündeme getirilecektir. Ancak bu anarşist perspektifin beslendiği paradigma karmaşıklık bilimidir. Anarşist Adalar Modeli, çizgisel olmayan bir bilim paradigması ile bir siyaset felsefesi konusu olan anarşizm arasındaki alışverişe dair birliktelikten bahseden, çizgisel olmayan bir siyasetin nasıl üretileceğine dair epistemolojik kavrayış geliştiren bir modeldir. Böylelikle bilginin anarşistçe kavranışını, belirsiz olanın bilgisiyle buluşturmaktadır.

Gezi Parkı Protestoları ile birlikte yaşadığımız süreçte söz konusu düzensizlik ve belirsizliğin farkında olan araştırmacı tavrın, bilim ve bilginin kavranışında bir değişim yaratacağı düşüncesini paylaşmaktayız. Bu noktada bugün yapılmakta olan muhalif

başkaldırıların toptancı "ortaklaştırılması" veya "biricikleştirilmesi" meseleyi ele almada yöntemlerden biri de olsa bizim yaklaşımlarımız açısından tutarlı değildir.

DÜZENSİZLİĞİN SİMÜLASYONUNA DAİR: KAOTİK FARKINDALIK SİMÜLASYON TEORİSİ

"Modernite iktidara geldiği onyedinci yüzyıldan itibaren düzensizliği, karmaşıklığı, kaosu, belirsizliği, rastlantıyı ve sürprizi egemenliğinin düşmanları olarak ilan etmiştir" (Akdeniz:2010a:1). Modern bilimin incelediği ve bilgi olarak değer biçtiği, düzenli olan modern iktidarın sarsılmaz kesinliğiydi. Şüphesiz bu kesinlik ideolojisi bilimi, "ölçümlenebilir" bir meşruiyet aracına indirgemekteydi. Hatta "(...) dünyanın metrolojik fethi peşinde koşan ve insanlığın özel bir kesimi olan 'bilim adamları'nı, 19. yüzyıl sonuna doğru belirginleşen bir kesinlik tutkusu sarmıştı" (Moles:2012:25). Ancak Prigogine'in ifade ettiği gibi (1999:11) bilim tarihinde bir kırılma söz konusu oldu: "Klasik bilim düzen ve kararlılığa önem vermişti, oysa artık her gözlem düzeyinde salınımın ve kararsızlığın temel bir işlev taşıdığını biliyoruz." Lorenz, Mandelbrot, Poincare, Prigogine, Ruelle, May, Feigenbaumm ve diğer bilim insanlarının da katkısıyla düzensiz yapılar keşfedildi. Bilim dünyasındaki bu gelişmeyle "kozmosun" genelgeçer egemenliği kaos teorisi ile sonlandırıldı.

Yapısökümcü düşünürlerle birlikte simülasyon teorileri metaforik çağrışımlarla kullanılsa da sosyal bilimlerde yeni arayışların yolunu açmıştır. Jean Baudrillard'ın "kitle iletişiminin doğası ile etkisini anlamaya çalışan bir kuram geliştirmiş olmasından ötürü çalışmaları son derece değerlidir" (Sarup:2010:225). Baudrillard'ın Simülasyon Teorisi (BST) 'pozitif bilimlerde' yaygın bir yöntem olan simülasyonu, sosyal sistemlere dair nasıl kullanılabileceğini aramanın sonucudur ancak gerçeklik ilkesi modernite olduğu için eksik kalmaktadır. Baudrillard'ın çalışmaları ABD dahil olmak üzere modern Batı toplumlarını açıklarken Adanır'ın (içinde Baudrillard:2013:10) da belirttiği gibi "Ancak bu durum onun tüm insanlık tarihiyle, tüm dünya toplumlarını aynı düzey ve yoğunlukta kavrayabilmiş ve açıklayabilmiş olduğunu göstermez." Kaotik Farkındalık Simülasyon Teorisi (KFST) ise gerçekliği modernite olmayan toplumlarda gerçeklik ilkesini belirlerken kaotik farkındalık ifadesini kullanmaktadır ve bu katkısıyla BST'nin eksik kaldığı yeri tamamlamaktadır (Akdeniz:2010 b).

Kaotik Farkındalık Simülasyon Teorisi, kozmos-kaos düalitesinden elde edilen modernite düalitelerinin yapısökümlerinde ortaya çıkan düzensizliklerin simülasyonunu inceler. Bu düzensizlik simülasyonlarının yol açtığı öngörülemeyen değişimleri "zuhur" ile kavramsallaştırır. Zuhurlar, duyarlı insanî sistemlerde geriye dönüşü olmayan ve ölçümlenemeyen etkilerde bulunmaktadır. KFST, son dönemlerde simülasyon dünyasında meydana gelen bu tür spontan aktivist hareketleri yeni anarşi tanımıyla ele almaktadır.

ANARŞİST ADALAR NEDİR?

Scott (2008:38) devlet aklının karmaşık bir sistemi nasıl indirgediğini, bilimsel ormancılık ile örneklendirir:

> "Almanya'da ve Alman bilimsel ormancılığının etkisi altındaki birçok çevrede, görünümdeki düzenlilik ve tektiplilik iyi yönetilen bir ormanın göstergesi halini aldı (...) Orman ne kadar tekbiçimli olursa merkezi yönetim olanağı da o kadar büyük olmaktaydı; uygulanabilen rutinler yaşlı karma ormanların yönetimi için gereken tedbirlere duyulan ihtiyacı asgariye indirmekteydi."

Görüldüğü gibi devlet aklında belirsizlik ya da karmaşıklık içeren sistemlere yer yoktur. Devlet aklında belirsiz ya da karmaşık olanı indirgemek, yönetmek için ölçümü standartlaştırmayı ve metis'i[4] göz ardı etmeyi dayatmıştır:

> "Modern araştırma kurumları, (...) Üçüncü Dünya Kalkınmacıları ve Dünya Bankası yetkilileri dünyadaki başarılı kurumsal yöntemlerini büyük ölçüde bizim metis dediğimiz pratik bilginin sistematik olarak kötülenmesi yoluyla oluşturmuştur" (Scott:2008:497).

Modern bilimin mutlaklığa dayalı iktidarı kapalı bir sistemin tarifinden besleniyordu: "(...) evrenin bazı parçaları makinalar gibi işleyebilir, ama bunlar kapalı sistemlerdir ve kapalı sistemler olsa olsa fizik evrenin ancak küçük bir parçasını oluştururlar. Bize ilginç gelen olayların çoğu, aslında açık sistemler, kendi çevreleri ile enerji veya madde (birisi buna bilgiyi de ekleyebilir) mübadele ediyorlar" (Toffler içinde Prigogine ve Stengers:1996:14). Modern bilimin dayandığı mekanizmacı yaklaşımın iflası ile birlikte kapalı bir sistem düşlenerek yapılan bilgi kavrayışına dair sentetik ayrımların da geçerliliğini yitirdiğini söylemek bugün mümkün olabildi.

Çizgisel akıl üzerine kurulu yukarıdan aşağı bir bilim anlayışı sentetik ayrımlar üretirken bilgiyi de sentetik bir kategorizasyona indirger. Wallerstein'ın (2013:25) ortaya koyduğu çerçeveyle modern dünyanın bilgi yapıları ile eski dünyanın bilgi yapıları arasında temel bir farklılık vardı: "Ancak felsefe ile bilimin 'birbirinden ayrılması' ile sonuçlanan 1750 ile 1850 yılları arasındaki bir dönemde, bu durum kökten değişecekti. O zamandan beri, 'felsefe' ile 'bilimin' birbirinden tamamen ayrı, daha doğrusu birbirine düşman, bilgi biçimleri olduklarını kabul eden bir bilgi yapısı içinde faaliyet göstermekteyiz". Anarşist Adalar modeli insana, doğadaki diğer canlılara, gezegene dair "iki kültürü" (Snow:2001; Wallerstein ve Lee:2007) benimsemiş ve katılaşmış bilimsel ayrımlara eleştiri getirmiştir

4 James C. Scott'ın "Devlet Gibi Görmek" çalışmasında kullandığı gibi metis'i, sürekli değişen bir doğal ve beşerî ortam karşısında geliştirilen pratik çözümleri, adaptasyon yeteneğini ve kazanılan yerel kavrayış tarif edilmektedir.

(eligüzel ve tangün:2014). Anarşist Adalar, bilim ve siyaset anlayışını ise yaşama içkin her bir öznenin varlığı ve katılımı üzerine kurmaktadır. Her bir öznenin katılımını ve yaşama dokunmasını önemseyerek ilişkiler ve etkileşimlerin bütünselliğini anarşist etik ile düşünmektedir. Bu anlamda aşağıdan yukarı bir siyaset ve yatay ilişkiler vurgulanmaktadır. Söz konusu farklılık açık sistemi anlama çabasından ileri gelmektedir.

Modern düşünce ideolojilerine de içkin yukarıdan aşağı yapılan müdahaleler ve dayatılan ayrımlara karşı birçok anarşist düşünür eleştiri getirmiştir. Ancak bunların bilimsel boyutu dönemin pozitivist bilimsellik algısı ile değerlendirilebilir. Ondokuzuncu ve yirminci yüzyılda yaşamış birçok anarşist düşünür özgürlük tanımı yaparken doğa ve toplum arasındaki ilişkinin yasalaşmış değerini gözetmiştir. Elbette Anarşist Adalar perspektifinden, pozitivizm ve anarşizm birlikteliği tezat bir yakınlaşmadır. "Anarşistler, doğa yasaları tarafından yönetilen ve ahlâki ve akli ilkelerin kılavuzluğundaki özsel bir düzeni tarif ederek –siyasal ve dinsel otorite tarafından yaratılan- toplumu yırtıp ayırdığını düşündükleri antagonizmanın ve ontolojik kesinsizliğin üstesinden gelmeye çalıştılar" (Newman:2006:251).

Yine de doğa yasalarına dayanarak bir toplum kurulabileceği ideali, anarşistleri varolan bilimselliği eleştirmekten alıkoymamıştır. Pozitivist bilimin kapalı sistem tarifi ekseninde bilimselleşen siyasetlerin bilgi anlayışına şüpheyle bakan anarşistler, "sistemleşmemiş, belirsiz" siyasetlerinden dolayı eleştiriliyorlardı. Cantzen (2000:68) anarşistlerin bu sürtüşmedeki haklılık payını ifade ediyor:

> "Bakunin, Most, Proudhon ve diğer anarşistlere yöneltilen, net ve kesin olmadıkları; kavramlarının bulanık olduğu itirazı ne kadar haklıysa, anarşistlerin de toplumsal-siyasal talepleri temellendiren anarşist olmayan kuramların bilim olma iddiası taşımalarına yönelttikleri itiraz da o ölçüde yerindedir."

Anarşist Adalar anarşist gelenekteki modernist bilimin edindiği yeri, dönemin tartışmalarını gözeterek değerlendirmektedir. Kapalı bir sistemin niteliklerini yasalaştırmaya indirgemiş bilimsellik, bilginin temsil edilişinde entelektüel olduğu kadar politik bir sorundur. Bu yüzden tarihyazımı ile bilgi üretiminin ilişkiselliği, her zaman ideolojik nüveler barındırmaktadır.

Dünya siyasi tarihinde, akademik müfredatlarda, güncel siyasi söylemlerde anarşizme dair çizilen "çocukluk hastalığı" ve "bombalı adam" profilleri anarşist tarihyazıcılığını da ihtiyaç haline getirmiştir. Elbette bunun yanında anarşistlerin de kendi içinde "kanonik tarihyazıcılığa" ilişkin bir çok tartışma sürmektedir. Anarşist tarihyazıcılığının sıkıntısı; Avrupamerkezci modernist ve başat portrelere dayanarak anarşist teori ve pratiğin rabıtalarını hiyerarşik bir anlatıda kurgulanmasından kaynaklanmaktadır. Evren (2013:12), anarşizmin içindeki tarihyazıcılığını dert edinen çalışmasında "(...) bugüne kadar anarşizmin neliğini, anarşizmin nasıl temsil edilegeldiğini, anarşist geçmişin hangi yollarla anarşizm tarihlerine dönüştürüldüğünü ve anarşizme dair bilginin yapılması

sürecini nasıl 'anarşizan' bir hale sokabileceğimizi araştırarak gerçekleştirmeyi deniyor." Anarşist Adalar için anarşizmin yaşama dokunması ve insanlık tarihiyle bütünleşmesi, anarşist tarihin yazılmasıyla mümkün olabilir. Bu yüzden "(...) bizim daha çok tarihyazımındaki yöntemlerimize de temsil karşıtı anarşist konumumuzu uyarlamaya ve konumumuz hakkında 'okurları uyanık' tutmaya ihtiyacımız var" (Evren:2013:217). Eğer anarşizmin tarihini anarşistçe yazabilirsek kullandığımız anarşist etik pusula ile açık sistemlere dair bilginin üretimini ve dolaşımını araştıran anarşist bir yöntem geliştirmiş olacağımızı düşünüyoruz.

Anarşist Adalar modeli anarşist tarihyazımına dair bir algı sunmaktadır. Yapılan 'ada' metaforu anarşizmin siyaset felsefesine içkin "form" derdini görselleştirir. Adaların, sahip oldukları parçacıklı ve "ayrıksı" kıyı yapılarıyla "anarşist tarihin" dünya tarihindeki yükseliş ve durulmalarını anımsattığını düşünüyoruz. Her bir ada fraktal kıyı yapılarıyla birbirinden ayrıdır ve bu fraktallık içinde her bir anarşist ada da kendine özgü bir siyaset üretmiştir (Amaç vd:2014). Ayrıca metafor; suyun üstündeki birbirine uzak, yalıtılmış, kopuk görüntünün altında birbirine yeryüzü ile bağlanmış bir hemzemin olduğu gerçeğini göstermektedir. Anarşist Ada'lar biriciktir ama anarşizm deseninde her ada ihmal edilemez öneme, değere sahiptir ki anarşizmi anarşizm yapan da bu tavrıdır. Bununla birlikte adalar nasıl ki içinden geçtiği bir jeolojik sürecin ürünüyse ve bulunduğu coğrafyanın iklimine uygun nitelikler taşıyorsa her bir anarşist stratejinin de bulunduğu siyasi atmosferin ve coğrafyanın ürünü olduğunu düşünüyoruz. De Landa'nın (2013:10) yeni bir materyalist felsefe arayışında olan düşünürleri, "(...) hatta bazıları insanmerkezciliği de terk etmiş, anlatılarına insanın tarihi dışındaki tarihleri de dahil etme çabasına girmiştir" diyerek işaret etmektedir. Model kapsamındaki metaforik adalar, De Landa'nın Çizgisel Olmayan Tarih'inde birlikte ele aldığı jeolojik, biyolojik, dilsel tarih anlatısının çizgisel olmayan materyalist felsefesinden beslenmektedir. Böylelikle gezegene dair bir materyalin oluşurken geçirdiği süreçler ile bir siyasal düşünce akımı olarak anarşizmin geçirdiği tarihsel süreçlerin ve üretimlerinin benzer olduğu fikrini taşıyoruz. İnsanı merkeze koymadan bir bilim-siyaset üretilebileceğini anlatmak için; yaşamın bütünselliğinin karmaşık ilişkiler barındırdığı gerçekliğini, salt coğrafi olmayan bir metafora yüklüyoruz.

KAOTİK FARKINDALIK KÖPRÜSÜ: ETİK

"Anarşist Adalar modeli ile sunmak istediğimiz ve vurguladığımız nokta, anarşist düşünce ve eylemlilik sahasının kendi tahakküm pratiğini geliştirmesine neden olacak sınırları mülk edinmemiş olmasıdır" (eligüzel ve tangün:2014). Burada altı çizilmesi gereken şey; anarşist düşüncenin dönemsel özgünlükleri ve canlanışlarının, bulunduğu siyasi ortamın tahakkümcü nüvelerini ifşa etmesinden kaynaklandığıdır. Anarşist etik pusula bu ifşa siyasetine yön tayin etmekte ve etik özgün biricik adalara hemzemin olmaktadır. İnsan ve insan dışında kalan -canlı ya da cansız- tüm varlıkları önemseyerek siyaset üretmek, ekosistemdeki tüm altkümeleri birbirine bağlayan hemzemini algılamamıza yardımcı olacaktır. Ekosistem içinde yer alan her bir özne, çizgisel olmayan bir siyaset tahayyülünde

hem kenar hem merkez olabilme niteliğini barındırabilir. Bu hemzemini algılamamıza yardım edecek olan ise kurduğumuz köprü metaforudur. Anarşist Adalar'ın karmaşıklık bilimine uzanan payandasını karşılayan ve ayakları adaların paylaştığı etik hemzemine basan *köprü* KFST'dir.

Bilimsel bilginin sosyolojik inşasında anarşizmin katkısını keşfedebilmek için KFST'nin sunduğu izlekte düzensiz duyarlı insan davranışları perspektifinden bakarak Anarşist Adalar modelinin tahayyül ettiği yeni siyasetin insanına içkinliği görebilmek gerekmektedir. Çünkü KFST modernite paradigmasında yapısallaşan bir öteki'den yola çıkılarak söküme uğratılandan ziyade düzensiz duyarlılık ile ilgilenir. KFST'nin ortaya koyduğu gibi karmaşık bir sistemi karakterize eden özellikler sistem içinde yer alan her bir öğenin kaotik yapıya sahip olması ve bu yapılar arasında orantısız ilişkiler kurmasıdır. Duyarlı yapıların ortak bir amaç etrafında düzensiz duyarlı biraraya gelişler organize ederek kendine otonom sınırlar çizebilmesi, iktidara karşı direnişi de yaşamla mayalama çabasıdır. Dolayısıyla sistem içinde yaşayan düzensiz duyarlılıkların ihmal edilmemesi, öngörülemeyen kelebek etkisini unutmamaktan geçer. Bu bağlamıyla KFST'deki yola çıkış, anarşist etik pusulanın yön tarifine yakınsamaktadır. Çünkü düzensiz duyarlı davranışların simülasyonunu yaparken söz konusu bir araya gelişlerin anti-otoriter ve iktidar karşıtı dayanışmasını ifade etmektedir.Aktivist siyasetin açık sistemlere ilişkin somut örnekleri üzerinden hareket ederken temsiliyete değil doğrudan katılıma dikkat çeker. Dikkat edilmesi gereken diğer nokta, aktivist siyaseti modernite üzerinden değil kaotik farkındalık üzerinden gerçeklik ilkesine dayandırmasıdır. Böylece modernizmin evrensel ve kapsayıcı olmadığı ifşasını gerçekleştirir, bu yönüyle de postmodernitenin felsefi kökleriyle temastadır.

Anarşist Adalar'ın üretmek istediği epistemolojik tavrın, söz konusu hiyerarşik ayrımları kabul etmediğini ve hem aşağıdan hem de çizgisel olmayan bir tahayyülü benimsediğini tekrarlamak istiyoruz. KFST'nin tanımladığı "zuhur"lar modern bilimin kâhin ve tekelci bilgi/bilim anlayışına karşı nedensellik ve mutlaklıklara indirgenmemiş bir bilim düşünülmesinde Anarşist Adalar modelinin geçerliliğine katkıda bulunmaktadır. Böylelikle semptomları bugüne kadar ihmal edilmiş/tanımlanmamış kaotik davranışların ve yaşayışların bilgisini nerede bulabileceğimize dair yeni siyasetin insanı için epistemolojiyi keşfettirir.

Anarşist Adalar modeline göre, KFST'nin tanımlamış olduğu "zuhur"lar anarşist perspektifte siyaset üretimine ve bulunulan dönemin atmosferine uygun bir ada oluşumuna katkı sağlamaktadır. Çünkü toplumsal hareketlerde simüle edilen "zuhur", düzensiz ve öngörülemeyen bir araya gelişlerin kendinden örgütlenmesinin somut örneğidir. Benzer biçimde anarşist siyasal kültürde yatay, ağsal örgütlenme anlayışı ve düzensiz bir araya gelişler önemli bir yer tutar. Burada simülasyon dünyasındaki iktidarsız değişimlerin toplumlar/bireyler/kurumlar üstündeki yeni etkilerini inceleyen KFST ile çizgisel olmayan bir siyaset bilimi tasavvur eden Anarşist Adalar'ın rabıtalarını değerlendiriyoruz. Çünkü "zuhur" ların yarattığı etkinin tersinmezlik içerdiğini araştırma konusu edebilmek, bilim ve siyaset üretiminde çizgisel olmayan bir perspektif katkısıdır. Anarşist Adalar ile Kaotik

Farkındalık Simülasyon Teorisi arasındaki ontolojik ilişki, bilginin üretimi ve dolaşımı bağlamındadır. Kapalı bir yapı olan ada'nın adalar haline gelmesine yardımcı olan bağlardan birisi KFST'dir. Anarşist Adalar toplumsal hareketleri incelerken, "kendinden örgütlenme" nasıl mümkün olabilir? sorusuna cevap aramaktadır. Cevap ararken bilginin düzensiz dolaşımının yarattığı sonuçlara işaret eder: "bilgi üretimi" üzerinden iktidar üretmeyen, düzensiz bir "örgütlenme" olabilir mi/meydana geldi mi/var mı?

KFST, 2013 İstanbul Geziparkı Protestoları üzerinden yaptığı zuhur analizi ile bu toplumsal hareketin kendinden örgütlenme potansiyeli taşıdığını, somut örneklerle ortaya koymaktadır (Akdeniz:2013). Buna göre bir "zuhur" olan Geziparkı Protestoları sosyo-kültürel tersinmez etkilere yol açmıştır/açmaktadır (Akdeniz ve Anastasopoulos:2014). Parktan meydana, sonrasında sokaklara akan eylem kültürünün dinamizmi ve çeşitliliği Türkiye tarihinde tersinmez bir tarihsel akışa sahne olmuştur (Evren:2013). Başta protesto kültürü ve dilinde meydana gelen değişim ile birlikte, insanın ve insanın dahil olduğu doğanın mekanik, stabil anlatısını söküme uğratan bir tarihselliği kavramanın ihtiyaç haline geldiği görülebilmektedir. Bu yüzden aşağıdan hareketler içerisindeki gündelik yaşam pratikleri, bir kültür ve dil üretimi olarak algılanabilir (Kayıran:2013).

Çizgisel algının kırılması adına burada değerli olan şey, bu düzensizliğin parçası olabilen her yapının kendi kaotikliğinin ve içinde bulunduğu karmaşık ilişkiler ağının farkına varabilmesidir. Karmaşık bir bütünselliğin olduğu kabulü, insanı ekosistemin bir parçası olarak algılamaktan geçmektedir. Yaşamsal olanın tarihselliği göz ardı edilmezse böylece "doğada" doğrudan katılımın ve ortak yaşayışın bilgisinin olduğu da önemsenebilir.

Kültürü ve dili yeniden kurgulama ihtiyacı ve pratiğini anlayabilmek, bilginin üretiminden ve dolaşımından kendini sorumlu hissetmek ile yaşama dokunmaktadır. Öznelerin, aracı kurumlara başvurmaksızın kamusal bir alana (sokak, meydan, park) anlam yüklemesi ve sahiplenmesi, iktidar yerlerinin meşruluk krizine işaret etmektedir. Şüphesiz bu anlam yükleme ve sahiplenme eylemleri iktidar yerlerini endişelendiren ve onların varlığını işlevsizleştiren bir yaşayışın bilgisini kurgulamaktadır. Katılım gösteren otonom özneler kültür ve dili ürettikleri gibi; otonom oldukları kadar birbirlerinden yalıtılmadıklarını kalıcılaştırmak için bilgiyi de üretebilirler. Benzer koşulları paylaşan katılımcıların üretmeyi denediği bilgi, ortak ihtiyaçların giderilmesine yönelik yöntemlerin kurgulanmasına da cevap olabilir. Bu sayede ortodoks ve sentetik algıyı afallatacak aşağıdan bilgi üretimine de örnek olabilir.

SONUÇ

Belirsiz olanı anlayabilmek için modern paradigmanın bıraktığı epistemolojik mirasın eleştirisini yapabilmek, önem arz etmektedir. Çünkü modern düşüncenin bilimsellik üzerinden kurduğu iktidar sınırları, bilginin üretimi ile çizilmekte. Benzer biçimde bugün bilim dünyasının yaşadığı epistemolojik kavrayış sorunu, siyaseten de geçerli olmaktadır.

Bu perspektifte bilim ve bilimselliğe yaslanan siyasal düşünceler "kesinlik ideolojisi" haline gelmektedirler. Birçok muhalif yapının siyaset üretirken meşruluk ve gelecek vaatlerinde devletin bilimsel aklıyla ortaklaştığı görülmektedir.

İki kültür tartışmalarıyla birlikte karmaşıklık bilimi paradigması üzerinden anarşist siyaset okuması yapabilmenin bilim ve bilgi felsefesi açısından mümkünlüğünü araştırmaktayız. KFST'nin ortaya koyduğu üzere kendinden örgütlenebilen ve düzensiz biçimde dolaşabilen bilginin tersinmez sonuçlara yol açması tüm gezegen ve insanlık tarihine dahil olmuştur. İnsanın yeniden yeryüzüne dokunabilmesinin gözden kaçırılmaması gereken bir tavır olduğunu tartışmaktayız. Bizce bu birliktelik, otoriter bilim/bilgi üretim algısının 'yeryüzü adına işlemediğinin' ve yaşamın karmaşık bütünselliğe sahip olduğunun kanıtıdır.

2013 İstanbul Gezi Parkı Protestoları, aşağıdan hareket edebilmenin örneği olarak literatüre geçmiştir. Ancak ürettiği bilginin tarihini, yaklaşımını yukarıdan aşağı bir siyasal akıl ile yazmaya ve yön vermeye çalıştığı için yirmibirinci yüzyılın siyasetinden uzak tartışmalar içinde durağanlaşmıştır (eligüzel ve tangün:2014). Doğrudan katılımcı siyaseti destekleyen bir hareket olmasına rağmen katılan çoğu siyasal yapının temsiliyetçi akılla hareket etmesi tekerrür etmiştir. Anti-otoriter nitelik taşıyan bir hareket devlet aklı ile muhalefet yaparak modern olmayan bir ironi oluşturmuştur.

Paralel Okumalar

Akdeniz, K. Gediz (2010a), " 'Siborgun Gelecek Halleri: Simülakr ve Zuhur' Bedende Kıpırdamalar", (Ed.Gülnur Elçk ve Tuğba B. Özenç, Varlık Yayınları İstanbul

Akdeniz, K. Gediz (2010b), Baudrillard'ın Simülasyon Kuramı'nın Karmaşıklık Eleştirisi; Düzensiz Duyarlı İnsani Davranışlar Dinamiği Kuramı Işığında "Büyük Ortadoğu Projesi", Düşün-ü-yorum Anadolu Aydınlanma Vakfı Sosyal ve Kültürel Bülteni, Sayı.5, ss.6-7, İstanbul

Akdeniz, K. Gediz (2015), "Chaotic Awareness in Gezipark", Chaos, Complexity and Leadership 2013, (Eds. Şefika Şule Erçetin, Santo Banerjee, Springer, Switzerland, s.183-187

Amaç Aslan, Halil Çon, Seyhan Sıvacı, Kerem Gergin, G. Çiğdem Yalçın (2014), "A Geophysical Investigation via the Fractal Dimension of Islands", XIV. International Symposium on "Disorder Systems: Theory and Its Applications", Mordoğan, 21-25 August 2014

Anderson, Benedict (2007), Üç Bayrak Altında Anarşizm ve Sömürgecilik Karşıtı Tahayyül, Çeviren Emine Bademci, Metis Yayınları, İstanbul

Baudrillard, Jean (2013), Simülakrlar ve Simülasyon, Çeviren Oğuz Adanır, Doğu Batı Yayınları, Ankara

Cantzen, Rolf (2000), Daha Az Devlet Daha Çok Toplum Özgürlük/Ekoloji/Anarşizm, Çeviren Veysel Atayman, Ayrıntı Yayınları, İstanbul

De Landa, Manuel (2013), Çizgisel Olmayan Tarih, Çeviren Ebru Kılıç, Metis Yayınları, İstanbul

Dirlik, Arif (1991) Anarchism in the Chinese Revolution, University of California Press, Berkeley

eligüzel, a. hıdır ve tangün yağız alp (2014), Anarşist Adalar ve Karmaşıklık Biliminin Birlikteliğine Dair Bir Deneme , TÜFOB, 1. Lisansüstü Felsefe Öğrencileri Kongresi, ODTÜ, 3-4 Mayıs, Ankara

Evren, Süreyyya (2013a), Anarşizmler Anarşizmin Geçmişi ve Tarihleri, Çevirenler Barış Yıldırım-Elmas Deniz, İletişim Yayınları, İstanbul

Evren, Süreyyya (2013b), 'Benim parkım benim kararım', Birikim Aylık Sosyalist Kültür Dergisi, 2013 Temmuz- Ağustos S. 291-292, s.90-102, Birikim Yayınları, İstanbul

Kayıran, Yücel (2013), "İstanbul Türkçesine karşı isyan", Birikim Aylık Sosyalist Kültür Dergisi, 2013 Temmuz- Ağustos S. 291-292, s103-111, Birikim Yayınları, İstanbul

Lee, Richard E. ve Immanuel Wallerstein (2007), İki Kültürü Aşmak Modern Dünya Sisteminde Fen Bilimleri İle Beşeri Bilimler Ayrılığı, Çeviri Aysun Babacan, Metis Yayınları, İstanbul

Moles, Abraham (2012), Belirsizin Bilimleri İnsan Bilimleri İçin Yeni Epistemoloji, Çeviren Nuri Bilgin, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul

Newman, Saul (2006), Bakunin'den Lacan'a Anti-otoriteryanizm ve İktidarın Altüst Oluşu, Çeviri Kürşad *Kızıltuğ, Ayrıntı Yayınları, İstanbul*

Sarup, Madan (2010), Post-yapısalcılık ve Postmodernizm Eleştirel Bir Giriş, Çeviren Abdülbaki Güçlü, Kırk Gece Yayınları, İstanbul

Scott, James C. (2008), Devlet Gibi Görmek İnsanlık Durumunu Geliştirmeye Yönelik Projeler Nasıl Başarısız Oldu, Çeviri Nil Erdoğan, Versus Kitap, İstanbul

Snow, C. P. (2001), İki Kültür, Çeviri Tuncay Birkan, Tübitak, Ankara

Prigogine, Ilya (1999), Kesinliklerin Sonu Zaman, Kaos ve Doğa Yasaları, Çeviren Süheyla Sarı, Sarmal Yayınevi, İstanbul

Prigogine, Ilya ve Isabelle Stengers (1996), Kaostan Düzene, Çeviren Senai Demirci, İz Yayıncılık ,İstanbul

Wallerstein, Immanuel (2013), Bilginin Belirsizlikleri, Çeviren Berivan Alataş, Sümer Yayıncılık, İstanbul

Özeleştirel vizyona sahip bir ütopya: mülksüzler romanı

Richard Saage

Ursula K. Le Guin'in Mülksüzler'i, 1975'te yayınlanmasından çok kısa bir süre sonra klasiklerden biri kabul edilmiştir ve bu başarıyı sağlayan az kitaptan biridir. Yazarın, henüz atmışlı yılların sonunda yazdığı sayısız romanla, İngilizce konuşulan dünyada, bilim-kurgu edebiyatının en önde gelen yazarlarından biri olarak kabul edildiğini söylerken,[1] üç şeyin, bu ütopik yazıların hayret verici kariyer yolculuğunu mümkün kıldığını da ekleyelim. Öncelikle bu kitap, merkezinde uzay yolculuğu, uzay mekiği, robotlar ve uzaylılar bulunan geleneksel bilim-kurgu romanı anlayışından, politik fikirler ile örülmüş ve etik meselelere odaklanan bir bilim-kurgu anlayışına geçişin fevkalade başarılı bir örneğini sunmuştur.[2] Böylelikle, içerisinden pozitif bir ütopya-toplumu kurgusunun bugün hala ikna edici bir biçimde çıkarılabileceği mevcut geçerli toplumsal düzeni dile getirerek, ütopik düşünceler tarihinde çok önemli bir dönüm noktası olmuştur. Ve sonuçta edebi kalitesiyle bu türün pek çok örneğini geride bırakmıştır. Yazarın bileğinin hakkıyla kazandığı sayısız ödül arasında, bilim-kurgu dalının en popüler ödülleri sayılan «Hugo» ve «Nebula"nın yanı sıra bu kitabıyla ikincilik kazandığı "John W. Campbell" ödülleri ve "Jupiter Ödülleri" de vardır.

Ama bu başarı öyküsüne eklenecek bir şey daha varsa, o da bu romanın yaygın bir takdir kazandığıdır. Bu roman, yetmişli yıllardaki ekolojik, anarşist ve feminist akımları,

batılı endüstri ülkelerinde, atmışlı ve yetmişli yılların muhalif politik hareketlerinin kaygı ve umutlarını uygun bir biçimde yansıtan bir karşı-dünya da bir araya getirdi. Le Guin, kendi politik düşüncelerini de sürekli olarak bu ütopik romanlar yoluyla ortaya koydu. Onun ekolojiye olan hassasiyeti, çok net biçimde Amerikan-Kızılderili kültürüne, Taocu teolojiye ve özellikle de bunların doğayla kopmaz bir biçimde bağlı düşünce dünyalarına olan ilgisinden bellidir. Romanlarındaki anlayışı açıklarken, bizzat Kropotkin'in, sosyal darwinizme, Mutual Aid: A Factor of Evolution (1902) (Karşılıklı Yarar: Evrimin Bir Etmeni) yazısında verdiği cevabı gösterir.[3] Birçok yayınında ayrıca, insan haklarına saygı ve bireysel özgürlüklerin korunması konuları da yer alır. Aynı zamanda toplumun aşırı merkezileşmesinin yaratacağı sonuçlara dikkat çeker: Hem hükümetler hem de büyük tekeller bireye, büyük bir kütlenin yalnızca birer üyeleri muamelesi yaparlar. «Bunun hem çok anti-demokratik hem de çok tehlikeli olduğunu düşünüyorum. Çünkü bu bakış, baskı ve kontrol altında bir geleceğe yol açar."[4] Le Guin -en azından yetmişli yıllarda- bazı feministlerin cinsiyetçi erkek-karşıtı fikirlerini reddetse de, romanlarında da açıkça görüleceği üzere, (kadının)özgürleşmesinde (a great sense of liberation)[5] çok önemli etki yaratan kadın-hareketine müteşekkir olduğuna hiç şüphe yoktur.

Mülksüzler romanının açık kültür anlayışı, etnolojik ve antropolojik perspektif zenginliği, Le Guin'in kendi yaşam öyküsünü de yansıtıyor.[6] 21 Ekim 1929'da Berkeley/ Kaliforniya'da dünyaya gelen Le Guin, kültür ve bilim konusunda canlı bir çevrede büyüdü. Babası Alfred Louis Kroeber (1876-1960), modern Amerikan antropolojisinin kurucusu Franz Boas'ın öğrencisiydi ve daha sonra Birleşik Devletlerin önde gelen antropolog ve etnologlarından biri olarak ünlendi. Aralarında birkaç Kızılderili lehçesi de olan pek çok dile hakim Kroeber, Amerikan ve özellikle de Kaliforniyalı Kızılderililerin kültürü üzerine araştırmalarıyla isim yaptı. Sadece araştırmalarıyla değil, Berkeley Üniversitesi Antropoloji Bölümü›nün kurucusu, oradaki halk bilimi müzesi yöneticisi ve Amerikan Antropoloji Derneği ortak kurucusu olarak da çoğulcu kültür anlayışının yerleşmesine katkı yaptı. Le Guin'in annesi Theodora Kracaw (D:1897), Amerikan mitleri ile ilgili bir koleksiyonun yanı sıra, uzun yıllar yanlarında kalan kuzey Kaliforniyalı bir Kızılderili'nin biyografisini de yayınladı. Le Guin, çocukken ailesinin evine girip-çıkan antropolog ve etnologların onun üzerinde bıraktığı etkiyi özellikle belirtir: "Çocukken bir araya geldiğim insanlar -Boas'ın eğitiminden geçen ve onu takip eden nesiller- meraklı insanlardı. Bireylere ve kültürlerine karşı derin bir ilgi beslerler ve bunları geniş bir ufukla, büyük fikirlere bağlarlardı. Bu antropologlar, kültürlerine bağlı tipler değillerdi, oldukça özgür ruhluydular. İnsan çeşitliliğini seviyorlardı; bu çeşitliliği fark ettikçe adeta zengin bir sofraya oturmuş aç ve iştahlı birinin hissettiklerini hissediyorlardı."[7]

Bu kültür çeşitliliği ve çok farklı yetişmiş insan toplulukları, Mülksüzler romanının başat arka planını oluşturur. Roman iki farklı yerde geçer; Urras gezegenindeki A-İo›da ve bu gezegenin uydusu olan Anarres'te. Urras'ta, mücadele halinde olan faşist bir askeri diktatörlükle, merkezi otoriter bir sosyalist devlet de bulunur. Ama asıl hikayenin geçtiği yer, kapitalizmin hüküm sürdüğü zengin A-İo›dur. (...) Bunun aksine Odo'nun (bir kadın) başlattığı devrimden 170 yıl önce, değişimden korkan Urraslılar tarafından kurulan

Anarres'in siyasal biçimi, anarşist bir toplum düzenidir.(...) Romanın ana karakteri, zamanın eş-zamanlılık ve ardışıklılığının birleştirilmesi üzerine öncü bir teori üzerinde çalışan, ama kariyeri boyunca büyük zorluklarla boğuşan Anarresli teorik fizikçi Dr. Shevek'tir. (...) Shevek'in bu zorlukları fark etmesi, Urras gezegeniyle bağlantı kurulmaya başlanan döneme denk gelir. Hatta Shevek, buradaki kapitalist ülkenin bir üniversitesi tarafından davet edilir ve kimileri tarafından hainlikle eş değer görülen bu davete icabet edip, bir süreliğine Anarres'ten ayrılır. Amacı, iki dünyanın arasındaki iletişim kopukluğunu gidermek ve Anarreslilerin kendi seçimleri de olsa sürgün denebilecek bu durumlarına son vermektir.[8] Tabi Shevek, kendi teorisiyle ilgilenilmesinin, Urraslıların dış politikadaki konumlarını güçlendirmek için tamamen askeri amaçlarla olduğunu anladıktan sonra, bir şekilde oranın anarşist muhalifleriyle bağlantıya geçer, "ama onların grevi kanlı bir biçimde bastırılır ve Terranalıların konsolosluğuna sığınır. Bir uzay gemisi onu tekrar Anarres'e geri götürür. Ama o teorisini, birilerinin kendi çıkarlarına kullanmaması için tüm dünyaya armağan etmek ister.»[9]

Şüphesiz bu hikayedeki açıkça görülen bilim-kurgusal unsurlar, onun bir biçimde klasik bir ütopya örneği olmasıyla örtüşür. Ursula'nın meseleyi aşağıda birazdan serimleyeceğimiz gibi tartışması bu romanı klasik yapar, yoksa Le Guin'in bir ütopyayı, ütopya yapan temel unsurlar olarak gördüğü kriterleri sağlaması değil. Batı toplumunun ve reel sosyalizmin açıkça görünen sakat gelişimi ve yaşamıyla, mücadele etmede bir sosyal alternatife yani bir ütopyaya ihtiyaç duyulduğunu güçlü bir şekilde vurgular Le Guin. "Toplum bir gelenek tarafından önceden programlanmış ya da tanrı tarafından oluşturulmuş bir şey değildir. Değiştirilebilir bir yapıdır.(...)" Alternatif öneren bir ütopya, onun için "tasarılar, bir taslak, bir plan, bir 'böyle yapsaydık ne güzel olurdu'dur. Ben bunu denedim. Bir roman ya da en azından kısmen bir ütopya olan Mülksüzler'i yazdım."[10] Onun bu, ütopya düşüncesini yeniden ele alma çağrısı romana da damgasını vurmuştur. "Öyle gözüküyor ki, ütopik tasavvur-gücü, kapitalizmin, endüstriyelleşmeciliğin ve insan kalabalıklarının tek yönlü, yalnızca gelişme ve büyümeden ibaret bir gelecek tuzağına yakalanmış olması gibi bir kapana kısılmıştır."[11] Bunun karşıtı olarak o, "batıcı olmayan, öklitçi olmayan, eril olmayan" bir ütopya ortaya koymuştur.[12] Aşağıda bu motiflerin, Le Guin'in romanında ne ölçüde itfa edildiğini, toplumsal ve politik bağlamda vaat edilen alternatif düşünceyi ne derece ortaya koyabildiğini araştıracağız.

II

Le Guin'in Mülksüzler'inde zaman teşhisi ve eleştirisi de ütopyanın kurgusal senaryosunun bizatihi birer parçasıdır. Le Guin, ütopik kurgusunda, topluluğun ortaya çıkışı ve kökenlerini de içeren sosyo-politik gerçekliği ele alıyor. Bu, romanın kahramanının Urras gezegenindeki kurgusal ülkeler olan A-İo ve Thu'yu gözlemlemesi ile ortaya konuyor. Yukarıda da belirtildiği gibi A-İo batı kapitalizminin bir temsilidir. Buna karşın Thu ise doğunun sosyalizmini temsil ediyor. Zamanın teşhisinin üçüncü bir biçimi de Terra gezegeni yoluyla gösteriliyor: Bu askeri diktatörlük, ekolojik bir kıyametin sembolüdür. Le

Guin'in zaman eleştirisi analizlerini temel alan kriterler, şüphesiz romanın kahramanının kendi ülkesi Anarres'te benimseyip içselleştirdiği anarşist değerler tarafından belirlenir. Roman boyunca devamlı bu karşı-dünyanın ideal değerleri, kapitalist toplumun eksiklikleri ile karşılaştırılır: "Roman 13 bölümden oluşur, 2. bölümden 12. bölüme kadar sırasıyla Shevek'in geçmişi (çocukluk, gençlik ve bilimsel kariyer) ve Urras'ta geçen zamanı bölüm bölüm anlatılır. Ayrıca romanın başını ve sonunu birbirine bağlayan 1. ve 13. bölümler, edebi ütopyaların genellikle bir rehber eşliğinde başka bir gezegeni keşfe gönderilen klasik araştırmacı tipinin örneği Shevek'in, diğer gezegene gidiş ve dönüşünü anlatır. Romanın anlatıcısı anonimdir ama biri büyüdüğü, diğeri ziyaret ettiği için iki dünyayı da tanıyan Shevek'in iç sesi gibidir. Birbirlerinden zamansal olarak oldukça uzakta bulunan Anarres ve Urras'ta yaşananlar, bölüm bölüm okuyucuya verilerek, iki toplum ya da aslında iki toplumsal yaşam biçimi arasındaki teknoloji ve mantalite farklılığı belirginleştirilir."[13]

Önceleri Shevek'in, A-İo›da hüküm süren, kendi ülkesinde kötücül bir imaja sahip kapitalist sistemi dönüştürmek için kendini zorunlu hissettiği görülür. "Çocukken ona Urras'ın, eşitsizliğin, adaletsizliğin ve israfın olduğu hastalıklı bir yer olduğu öğretilmişti. Ama gördüğü ve tanıştığı tüm insanlar, hatta en küçük köylerdekiler bile, iyi giyimli, iyi besleniyor görünen ve beklentilerinin aksine çalışkan insanlardı. Kesinlikle asık suratlı değillerdi ve bir şeyi yapmak için kendilerine emir verilene dek bekliyorlardı. Bu durum onu düşündürdü. O her zaman, bir insanın bir işe, kendi spontane yaratıcı enerjisi ile inisiyatif alarak, içinden gelen bir istekle değil de, ona dışsal bir motivasyonla, dışsal bir istekle koşulmasının, o insanı hem tembel, isteksiz, hem de düzensiz, verimsiz bir çalışan yapacağını düşünürdü. Ama bu harikulade tarım arazileri, bu kocaman arabalar, rahat trenler, isteksiz işçiler tarafından yapılmış olamazdı. Şüphesiz kar cazibesi, çalışmak için insanın sürekli kendisini bir işi yapmak gerektiğine ikna etmesinden daha etkili bir araçtı." (79)

Ancak Shevek, kapitalist A-İo›nun işleyiş mekanizmasını derinden kavradıkça, onun iğrenç boyutları da gözüne çarpmaya başlar. Shevek'te şimşek çaktıran şey, ürünlerin ve paranın kar maksimizasyonu amacıyla kullanıldığını görmesidir. Çok geçmeden kendisine gösterilen misafirperverliğin garipsenecek bir durum olmadığını anlar. İş arkadaşlarından biri ona bu gerçeği tüm şiddetiyle hatırlatır: "Siz hırsızlar arasında bir çocuksunuz bay Shevek. Herkes size karşı çok iyi; size güzel bir ev, üniversitede ders verme imkanı, öğrenciler, para veriyorlar. Saray gezileri, fabrika gezileri, güzel köy gezileri, her şeyin en iyisi... Her şey harika, her şey mükemmel! Ama niçin? Neden sizi uydudan buraya getirttiler, size neden övgüler düzüyorlar, kitaplarınızı basıyorlar, neden kütüphanelerini, laboratuvarlarını, konferans salonlarını açıyorlar? Bunu bilim-severlikten, insan-severlikten, hayırseverlikten yaptıklarını mı zannediyorsunuz? Bu kar odaklı bir şirket Shevek!" (128) Bu mekanizmaya, tüm akılsallık yükleme çabaları başarısız olur. Onun için, kapitalizmin tüm işleyiş mekanizmaları, prosedürleri, aynı ilkel bir dinin kabulleri gibi "barbarca, akıl almaz ve yararsız"dır. Hatta bir tanrıya insan kurban etme merasimlerinde bile belki yanlış, belki korkunç ama yine de bir güzellik vardır. Ama sarraflık, insanlığın tembelliğinin, açgözlülüğünün, kıskançlığının zirvesi olan sarraflık, bundan çok daha aşağılıktır." (122)

Yarışma sonuçları, kazanmaya dayalı performans ilkeleri, kapitalist tüketim toplumu Shevek'te giderek bir kabus etkisi yaratır. (122f)

Le Guin'in Mülksüzler'inin zaman-eleştirel kurgusu kapitalizmin, A-İo›da gördüğümüz tüm sosyal devlet ve ekolojik düzenlemelerden arındırılmış başka bir versiyonuyla daha temsil edilir. Bu versiyon insanlar tarafından yok edilmiş, yıkılmış Terra gezegenidir. Terra'dan bir temsilci; "Benim dünyam, gezegenim bir yıkıntıdan ibarettir. Nüfusumuz çok artmıştı, her şeyi talan edecek biçimde zevk içinde yaşadık, geriye hiçbir şey kalmayana dek savaştık ve hepimiz sonunda öldük.» der. «Hem iştahımızı, hem zorbalığımızı serbest bıraktık, dengeli olmadık. Kendi kendimizi yok ettik. Ama önce dünyamızı yok etmiştik. Yeryüzünde artık hiç orman kalmadı. Hava kirli, gökyüzü gri, sürekli sıcak." (316) "Gerçi, gezegenimizde hala yaşam var. Ancak yaşanılanların bedelini şimdi, özel alanlarımız dahil tüm toplumu kontrol altında tutan görkemli Leviathan'ı kurmuş olarak ödüyoruz." "Ne kurtarabildiysek kurtardık, Terra'daki yıkıntıdan mümkün tek yolla kurtulabildik: Mutlak merkezileşme ile. Hala verimli kalabilen toprağın her bir hektarı, her bir parça metal, her bir litre akaryakıt mutlak kontrol altında. Mutlak rasyonelleşme, doğum kontrol, ötenazi, herkese çalışma yükümlülüğü. Irkı koruma programı çerçevesinde her insan tekinin yaşamının mutlak düzenlenmesi." (317)

Diğer taraftan, Le Guin'in zaman-teşhisi ışığında, diktatoryal devlet-sosyalizmi de, kapitalizmin diğer iki biçimine kıyasla katlanılabilir bir alternatif değildir. İşleyişini güçlü bir devletin yürüttüğü arşist bir toplumdur. "Thu Devleti" yani reel sosyalist sistem, "aslında A-İo devletinden daha da merkezidir. Kontrol, gücü tek elde toplamış, her şeyi belirleyen bir yapı tarafından sağlanır: Hükümeti, yerel yönetimleri, polisi, askeri, eğitimi, hukuku, ticareti ve endüstriyi bu yapı kontrol eder." (126)

Le Guin'in, çarpık gelişimini gösterdiği bu sosyo-politik iktidar sistemiyle karşılaştırdığı ideal, en iyi, ekolojik yönelimli bir feminizm ve anarşizm sentezi ile ortaya konabilir. Zaten Le Guin'in Anarres ütopyasında da insanlar efsanevi bir kadının ortaya koyduğu prensiplere göre yaşamaya çalışırlar. Thomas More'un Ütopya›sından beri "kurucu-baba" olarak bilinen kavram, Odo adında ki bir "kurucu-ana" tarafından ornatılır. Odo'da cisimleşen değerler, kitabın bir yerinde de belirtildiği gibi dişildir. Odoculuk, hayatın eril yönlerini reddeder: Kan, silah, savaş ve cesaret gibi. (262) Ama aynı zamanda Anarresli ideal topluluğun normatif ilkeleri anarşisttir. Bu, hükümetsiz, polissiz, sömürüsüz bir toplumdur. (269) Le Guin'in Anarres ütopyasında en yüksek değer güvenlik değil özgürlüktür. «Hepimiz tek bir fikirde birleşirsek, yani toplum için çalışmak zorunda olduğumuzu düşüncesinde olursak, bir makinadan başka bir şey olmamış oluruz." (326) Sahiden de toplum, izole olmayacak biçimde özgürlüğünü talep eden bireylere bunu sağlayamazsa, onları bir arada tutan çimentonun ne olduğu sorusu ortaya çıkar. Cevap, devlet efsanesinin çözülüşüyle ortaya çıkan gerçek birlik ve beraberlik, toplum ile birey arasındaki gerçek karşılıklılıktır. O, kaynağını her bir bireyin özgür iradesinde bulur ve onun tarafından devamlı olarak onaylanmak durumundadır. Ancak bu şekilde, bir iktidarın yönetimi altında giderek toplumsal konformizme kayan dayanışma anlayışını reddederse yozlaşmaz: "Herkesten kurban olması beklenir, ama hiçbir zaman tam bir mutabakat ortaya

çıkmaz. Çünkü toplum, güvenlik ve istikrar sağlasa da, etik kararlar alma iradesi her zaman bireyindir, tekil insanındır. Bu irade, yaşamın en önemli işlevi olan, şeyleri değiştirebilme yeteneği olan özgür iradedir. Odocu devrim, bir kesintisiz devrim olarak düşünüldü ve bu devrim, düşünen bir irade ile başladı." (303)

Peki bu anarşist bireycilik, burjuva toplumundaki egoizmden nasıl ayrılabilir? Le Guin bu noktada, klasik ütopya düşünce geleneğine gidiyor. Bireyci mülkiyetçiliği saklayan alan işlevi gören özel-alanı yok sayıyor. "Hiçbir kapı kilitli değildi.» şeklinde anlatılıyor Anarres'teki bir yerleşim yerinden bahsedilirken. "Çok azı kapalıydı yalnızca. Mahremiyet yoktu, reklam yoktu. Her şey açıktaydı. Şehirdeki tüm etkinlikler gözler önünde yapılırdı." (94) Çünkü özel hak ve sorumluluk anlayışının olmadığı bir toplumda, özel-hayatın, ancak bir işlevi yerine getirdiği yerde bir anlamı vardır. (104) Sınırsız bir özel hayat talebi ancak seksüel yaşam için meşrudur. Tabi ki doğaları gereği ünsiyet sevmeyen insanlarında toplumsal yaşamdan kendilerini ayırma ve kendi kendileri ile meşgul olma hakları vardır. İnsanlar arasındaki bu şeffaf ilişkilenme tarzından yola çıkarak Le Guin, klasik ütopyanın bir başka motifiyle daha bağ kuruyor: Yerleşim yerlerinin homojen yapısı. Odocu toplumda, işyerlerinin, fabrikaların, mahallelerin, yatakhanelerin, yemekhanelerin hepsi arkitektonik olarak eşittir. "Büyük binalar genellikle hücresel yapıdaydı: Komün üyesi olmak ya da komşuluk herkesi memnun ediyordu. Ağır-sanayi ve yiyecek üretim tesisleri genellikle şehir dışında yoğunlaşmıştı ve hücre tarzı yapılaşma burada da vardı ve benzer sanayi işletmeleri bir şehirde ya da bir yerleşim bölgesinde yan yanaydılar." (93) Evler için de, 'arkitektonik yapılarda değiştirilebilirlik' (yaşadığın odayı değiştirebilme imkanı) prensibi geçerliydi. "Bu komünün evleri genel olarak birbirlerine benziyorlardı: sade, sert taşlardan örülü ya da döküm köpük taşından yapılmaydılar.(...)" "Hepsi tek katlıydı. Aynı nedenden ötürü pencereler küçük, dayanıklı plastik-silikon maddeden, depremde kırılmayacak tarzdaydı." (93)

III

Le Guin'in Anarres ütopyasının normatif temelini oluşturan anarşist ideal, mülkiyet ilişkilerini de belirlemektedir. Bu ilişkinin biçimini kurucu-ana Odo açık biçimde tanımlamaktadır: "Bir insanı hırsız mı yapmak istiyorsun, bir başkasını mülk sahibi yap, bir insanı suça mı bulaştırmak istiyorsun, yasalar yap." (129) Kapitalist koşullar altında tamamıyla rasyonel kabul edilen mülkiyetçi bireyci davranış, Anarres'te psikopatça bir niteliğe işaret eder. (253) Bir başka temel maksim de şöyle der: "Egoistçe davranmaktan vazgeç." (112) Bu buyruk, Anarres'te özel mülkiyetin büyük ölçüde ortadan kaldırıldığına işaret eder. "Hiçbir şey yalnızca sana ait değildir.» Bunun anlamı, «her şey kullanım içindir, başkalarıyla paylaşmak içindir. Eğer bir şeyi paylaşmak istemiyorsan, onu kullanamazsın da.» (30) Özel mülkiyetin kaldırılması dilde semantik olarak da gerçekleşmiştir: «İyelik zamirinin tekil hali neredeyse tamamen vurgu olarak kullanılırdı; gündelik dilde kullanımından kaçınılırdı. Küçük çocuklar belki ‹annem› demeyi seviyordu, ama kısa sürede ‹anne› demeyi öğreniyorlardı. ‹Ellerim acıyor› yerine ‹eller bana acı veriyor›, yine aynı

şekilde ‹bu benim›, ‹bu senin› yerine, ‹bunu ben kullanıyorum› ve ‹bunu sen kullanıyorsun› deniliyordu.» (57)

Bu tür bir mülkiyet ilişkisinin temelinde yatan ekonomi anlayışı, hem mevcut sosyalizmin planlı ekonomisinden, hem de batı kapitalist toplumunun pazar ekonomisinden ayrışır. Le Guin, daha önce de belirtildiği gibi, Kropotkin'in izinden giden üçüncü bir yolu tercih eder.14 Meta değiş-tokuşunun adil yapılması işlevini gören para da, tıpkı alım-satım gibi prensip olarak kaldırılmıştı. (18) Bölüşüm ve dağıtım, depolardan (goods depository) yapılıyordu: "İnsanlar neyi arzuluyorlarsa onu alıyor, oradaki görevliyi selamlıyor ve gidiyorlardı." (192) Aksine biz Anarres'in çoktan terk ettiği, bir israf-toplumu olarak yaşamaya devam ediyoruz. Ama bir taraftan da bu ütopik topluluğun Urras gezegeniyle bir tür ticaret yapmak zorunda olduğu görülüyor. "Onlar petrol ve petrol ürünleri, değerli makine parçaları, Anarres sanayisi tarafından henüz üretilemeyen bazı elektronik aletler ve genellikle meyve ağaçları ve bazı tahıl tohumları getirtiyorlardı. Bu, Urras'a cıva, alüminyum, uranyum, bakır ve altın olarak geri dönüyordu. Bu, Urraslılar için harika bir ticaretti. Özgür Anarres, Urras için bir tür maden kolonisinden başka hiçbir şey ifade etmiyordu.» (88)

Toplumun sürdürülebilmesi için -üretimden dağıtıma, tüketime ve eğitime kadar- gereken diğer tüm alanların işleyişi, gönüllülük temelli bir eğitimden geçen ve merkezileşmelerine kesin bir şekilde izin verilmeyen birlikler eliyle gerçekleştirilirdi. Bu amaçla, talep edilen malların, nerede kullanılacaksa oraya ulaştırılması için tüm komünlerin hiyerarşik olmayan bir iletişim ve ulaşım ağı yoluyla birbirine bağlanması planlanmıştı. (90f) Elbette Odo'nun Urras gezegeninin elverişli koşullarını gözeterek geliştirdiği, bu tür başkentsiz, kontrol merkezi ve bürokrasisi olmayan bir yapı düşüncesi, Anarres'in yetersiz kaynaklarına uygun olmak zorundaydı. Kısa bir süre içinde anlaşılmıştı ki, bu kıtlıkta, malların bölüşümünün rasyonel biçimde yapılması bir zorunluluktu. (226) Ayrıca kaynaklardan yeterince faydalanabilmek için komünlerin birbirinden oldukça uzak olacak biçimde kurulması gerekmişti. "Ama ancak asgari geçim beklentilerini minimum düzeye indirebilmeyi başarabilen komün birlikleri ayakta kalabildi." (91) Bu yapısal kıtlığın zorunlu sonucu olan, toplumun genel olarak koordine edilme ihtiyacı, bir veri merkezi olmaksızın karşılanamazdı. "İdareyi, iş paylaşımını ve malların sevkini koordine eden bilgisayar ve aynı şekilde, çoğu iş sendikasının federatif merkezleri baştan beri Abbenay'da bulunuyordu. Ve baştan beri kaçınılmaz her merkezileşme yerleşimciler için ancak biteviye bir teyakkuz hali ile savuşturulabilecek bir tehdit anlamına geliyordu. (a.g.y)

Peki klasik üçlü "ekonomi ve teknik", "iş" ve "ihtiyaçlar", gelişmekte olan bir ülke konumundaki Anarres'te ne tür bir rol oynuyordu? Anarresliler biliyordu ki, anarşizmleri, yalnızca, farklılaştırılmış bir medeniyetin, karmaşık ve çok boyutlu bir kültürün ve stabil bir ekonominin toplamı değil, aynı zamanda gelişmiş bir endüstriyel teknolojiyi de içeren bir sistemdir.(91): Daha önce de bahsedildiği gibi Anarres'te, yük taşımacılığı ve iş dağıtımı için bilgisayar destekli bir bilgi-işlem merkezi kaçınılmazdır. Ama diğer taraftan, teknolojik gelişme ancak ekoloji gözetilerek desteklenebilirdir. Doğaya tek taraflı bir tahakküm kurmaya dayalı Baconcı ideal, Anarres'in narin coğrafyası karşısında anlamsızlaşmıştır. Anarreslilerin

bu verimsiz gezegende hayatta kalmasının yegane yolu, onların canlıların yaşam alanı olan doğaya, bulundukları ortama, dikkatli ve titiz bir şekilde ayak uydurmalarıyla mümkündür. Bu nedenle, enerji kaynağı olarak rüzgar türbinleri kullanılır. Bunun yanında evlerin ısıtılmasında yeryüzünün kendi sıcaklığından faydalanılır. Dahası Anarresli birisi, gezegeninin ekolojisine çok ölçülü ve ihtiyatlı yaklaşır. "Yeterince avlandıysa, kullanılabilir toprağı organik gübreyle işleyip sürdüyse, ne mutlu ona. Diğer canlıların olanı almamalıdır. Otoburlar için ot, etoburlar için otobur yoktur. Büyüyen bitkilerin tozlanması böcekler olmadığı için elle yapılır. Zaten istikrarsız olan doğal denge ve yaşam döngüsü tehlikeye atılmamak için Urras'tan hayvan getirtilmez."(172)

Doğal kaynakların yetersizliği, işgücü seferberliğini zorunlu kılıyordu. Elbette klasik ütopya geleneğinin aksine burada gönüllülük temeli işletiliyordu. Toplumsal çalışma zorunluluğu anlayışı herkes tarafından içselleştirilmişti ve kişinin kendi varlığını sürdürmek için kendi kendine vardığı bir sonuçtu. Çalışmaya bakış genel olarak Odocu maksimler doğrultusundaydı: "Mülkiyetçilik anlayışından uzak ve ekonomik rekabet yükünden azade büyüyen bir çocuk, ne gerekiyorsa onu yapma iradesine ve onu yaparken zevk alma özelliğine sahiptir. Yalnızca gereksiz çalışma, insanın kalbini karartır. Emziren bir annenin, bir öğrencinin, başarılı bir avcının, iyi bir aşçının, akıllı bir zanaatçının, kısaca gerekli işleri yapan ve onu iyi yapan her bir insanın sevinci, belki de insanın ve toplumsal yaşamın en bitmez tükenmez kaynağıdır." (226) Bu prensiplere bağlı çalışma motivasyonu, Anarres'te "oyun" ve "iş" kavramlarının aynı anlama gelircesine örtüşmesini sağlar. (246) Bu nedenle iş de, üretim sürecinde, sıkıntı verici bir şey olarak tanımlanmaz: Onun oyunsal yönü, özgür iradelerce yapılmış olmasından ileri gelir (139) ve herkes yalnızca çalıştığı işi sık sık değiştirebilme özgürlüğüne değil aynı zamanda hiçbir şey yapmama özgürlüğüne de sahiptir. (a.g.y)

Anarres'te böylesi bireysel olarak gösterilen ve toplumsal kabul edilebilirlikle beslenen, keyfilikle sınırlandırılmış bir çalışma motivasyonu olduğu için, hangi alanda ya da işte çalışacağınız toplum-merkezi tarafından ayarlanıyordu: "İşbölyön (iş bölümü yönetimi)[1], görevlisi ya da aynı anlama gelmek üzere bilgisayar operatörü, görülmemiş bir verimlilikle çalışıyordu." "Görevli, talep edilen bilgiyi iletmek için beş dakikaya bile ihtiyaç duymuyordu ve bu, yapılan her iş, bulunulan her çalışma pozisyonu, işe gönderilen her işçi hakkında, aynı zamanda bütün Anarres toplumunun genel üretimindeki tüm faktörlerin öncelik-sonralık sırası hakkında, sürekli ve muazzam bir bilgi işlem ağıydı.» (245) Ayrıca, kimi zaman bireysel talepler-mesela bir çiftin birlikte aynı işi istemesi- göz önünde bulundurulsa da genel olarak iş-gücü, nerede ihtiyaç duyuluyorsa orada istihdam ediliyordu. (225f)

Anarres'te tekniğin ekolojik bir terbiye altına alınması, önünde sonunda kapitalist dünyadaki lüksün reddini gerektirir. Urras'taki bir iş merkezleri caddesini ziyaret sonrası romanın kahramanı öyle sarsılır ki, "tüketim ve meta toplumunun sonuçlarını mümkün

1 Yazar Richard Saage, romanda kullanılan uydurma Arbteil sözcüğünün ne anlama geldiğini parantez içerisinde die Verwaltung der Arbeitsteilung olarak belirtmiş. Ben de sözcüğü işbölyön olarak çevirdim ve anlamını parantez içerisinde verdim. (çev.)

olduğunca hızlı bir şekilde kafasından atmak istemiş ama aylar boyunca bununla ilgili kabuslar görmeye devam etmişti." (122) Buna karşın Anarres'te tüketim, geçim ve hayatta kalmayı garanti eden mevcut doğal yaşam koşullarınca belirleniyordu. 'Anarres Cenneti', çorak, soğuk ve rüzgarlıydı. Gezegenin kalanı çok daha kötü durumdaydı. Yalnızca balıkla ve çiçek açmayan bitkilerle hayat koşulları iyileştirilemiyordu. Hava, Urras'ın sadece çok yüksek yerlerinde görüldüğü gibi çok inceydi. Güneş yakıyor, boğucu bir toz olarak esen rüzgar donduruyordu." (89) Bıçak sırtı bir ekolojik dengenin belirlenimi ve yetersiz maddi kaynaklar içerisinde, kişisel ihtiyaçlar sınırlanmak durumundaydı. Aksi halde toplum ayakta kalamazdı. Ama bununla birlikte, lüks tüketimden feragat, seksüel ve estetik ihtiyaçların daha değerli ve önemli kabul edilmesi sayesinde katlanılmaz bir eksiklik değildi. (145)

IV

Özel mülkiyetin ortadan kaldırılmasının yanı sıra, eski ütopya geleneklerinde de olduğu gibi, cinsiyetler arası ilişkiler de, bir politik düzenin varlığı için çok önemli rol oynamaktadır: Klasik ütopya geleneğinin tersine, Anarres'te cinsellik tamamıyla özgürleştirilmiştir. Homoseksüellik, tıpkı heteroseksüellik gibi "normal" kabul edilmektedir. "Çocuk ve kadın tecavüzü hariç hiç bir seksüel biçime dair, yasa, sınır, ceza, ayıplama yoktu. Kötülük yapan biri, böyle bir durumda eğer kendi rızasıyla terapi merkezinin şefkatli kollarına gitmediyse, komşularının ona vereceği cezaya razı olurdu." (225) Yasal olarak bir evlilik kurumu yoktur. Daha da önemlisi, kadının tüm toplumsal alanlarda mutlak eşitliği sağlanmakla kalmıyor, bunun da ötesinde Anarres, Odo adındaki bir kadın tarafından ortaya koyulan prensiplere göre işliyordu ve öyle görünüyor ki, bu ütopik toplulukta feminist bir hegemonya söz konusuydu. "Erkekler genellikle anarşist olmayı öğreniyorlardı, kadınların ise buna ihtiyacı yoktu." (54) Ayrıca öğeniğin, anarşist değerlerle uyumlu "yeni insan"ı ortaya çıkarmak için herhangi bir rol oynamadığı, bunun eğitim ve yetişkinlerin tecrübeleri yoluyla içselleştirildiği görülüyordu.

Mümkün olduğunca rasyonel yasalar çerçevesinde hükmeden, şiddet tekeli olarak devletin var olduğu bir politik sistem değildir bu. Suçu ve toplumsal ayaklanmayı bastırmayı amaçlayan bir anlayışa sahip değildir. Kimse herhangi bir şeyden ötürü cezalandırılmaz. "Çünkü kimse bir başkasının ondan çalabileceği bir şeyin sahibi değildir. Bir şeye ihtiyacı olan, onu kendisi için depodan temin edebilir. Ve şiddet, sükunetin devam edebilmesi için yeterli minimum şekilde uygulanır." (138) Tabi ki, baskı aygıtı olarak devletin güç yaptırımını sağlayan yasal normlar anlamında bir hukuk da yoktur. "Özgürlüğümüzden başka bir şeyimiz yoktur.(...) Bir tanecik karşılıklı yardımlaşma prensibinden başka hiçbir yasamız yoktur. Özgür bir toplumsal yapı dışında hiçbir hükümetimiz yoktur. Devletlerimiz, uluslarımız, başkanlarımız, başbakanlarımız, kabile reislerimiz, generallerimiz, patronlarımız, bankerlerimiz, ev sahiplerimiz, ücretlerimiz, sosyal yardım kurumlarımız, polisimiz, askerimiz ve savaşımız da yoktur. Çok fazla şeyimiz deyok. Bizler paylaşımcıyız, sahip değil. Çok zengin de değiliz, hiçbirimiz varlıklı, hiçbirimiz güçlü değil.» (274) Tek güvenlik, komşuların onayıdır. «Bir anarşist yasaları çiğneyebilir

ve bundan dolayı cezalandırılmayacağını düşünür, çünkü burada yasa, adetlerdir. Bir adet 'çiğnenemez'. Adet, diğer insanlarla birlikte yaşam çerçevesi içindedir." (330)
Tutarlı biçimde Anarres'te, insanlara hükmetmek değil, 'şey'leri idare etmek söz konusudur. "Bu idare ve yönetim birimi ÜDK, üretim ve dağıtım koordinasyonu, olarak adlandırılır. Bununla, üretken bir çalışma gösteren sendikaların, federasyonların ve bireylerin koordine edilmesi amaçlanır. ÜDK, insanları yönetmez, ürünleri idare eder. Ne beni destekleyecek ne de engelleyecek bir güce sahiptir. Bize, sosyal farkındalık gerektiren yerde, yalnızca kamunun kanaatini bildirir." (73f) Bir güç eliti, bir yönetim hiyerarşisi oluşumunu engellemek için, ÜDK personeli, kura sonucu belirlenmiş gönüllülerden oluşur. Bir yıllık eğitimin ardından herkes dört yıllığına idare işini ifa edebilir. Daha sonra yerlerini başkalarına bırakırlar. Bu koşullar altında "kesinlikle hiç kimse arşist anlamda bir iktidar elde edemez." (156) "Kaldı ki, ÜDK oturumları açık yapılır: Herkes katılabilir, görüşlerini belirtebilir ve oylamaya katılabilir. "Danışman" olarak adlandırılan ve ÜDK›de dört yıldan uzun görev yapanlar, seçme ve seçilme hakkını kaybeder." (a.g.y) Meslek olarak politika böylece ortadan kaldırılmıştır.

V

Le Guin'in, anarşist Anarres ütopyasıyla ortaya koyduğu geçerlilik iddiası nasıl tanımlanabilir? Öncelikle Le Guin'in, tarihsel-felsefi bir dönüm noktası olması bir yana, romanını biçimsel olarak 18.yüzyılın ortalarında var olan ütopya geleneği ile bağlantılandırması ilginçtir. Anarres, söylendiği gibi Urras ile meta ticareti yapmaktadır. Ama bunun yanında dış dünyadan izolasyon ve içe dönük yaşam mükemmeldir: Tüm Anarres sakinleri, liderleri Odo'dan etkilenerek, komşu gezegende anarşist topluluklarını kurmak için Urras'tan ayrılırlar. Bu andan itibaren Anarres'te bu kesin kopuşun doktrini hüküm sürmektedir. Böylece Thu ve Terra dışta bırakılmıştır. A-İo, kapitalist sömürü ve zulmün önemli bir kötü portresi işlevini görmektedir. Bu ikircikli durum, klasik uzay ütopyalarında gördüğümüz biçimde, başka toplulukların varlığıyla tamamlanır. Böylelikle, anarşist ideal, ne tarihsel-felsefi bir ilerleme teleolojisi ile ne de sosyal bir sınıf ya da tabaka biçimindeki bir tarihsel özne ile birleştirilir. Değişim potansiyeli ve bu anlamda anarşinin ütopik ideali yönünde değişme imkanı, klasik ütopyalarda olduğu gibi, bireylerin içinde kendi kendine ortaya çıkarır. (274) Shevek'in anlayışına uygun biçimde, bu ütopik ideal, saldırgan bir şekilde değil, -zaman ütopyasında ki gibi- kendisini, kendisinin dışına ilan ederek başarıya ulaşabilir. (308)

Elbette, Le Guin'in, rönesans ve reform döneminin ütopya geleneği ile arasında gözden kaçırılması imkansız büyüklükte önemli farklar bulunur. More ve onun doğrudan takipçileri, ütopik kurgularında sorunsuz ve mükemmel bir toplum düşüncesine bağlıdırlar. Buna karşın Le Guin, anarşist yaşam formunun tüm içsel problemlerini acımasızca göstermektedir: İdeal ve gerçeklik arasındaki çelişki vardır. O, giderek artan, yaygın iktidar biçimlerinin, Anarres'teki bireylerin özgürlüğünü nasıl tehdit ettiğini göstermektedir. Bu durum, romanda, olumsuz bir figür olan ve "ortalama insanın

doğuştan gelen korkaklığını" (153) nasıl giderek artan kişisel iktidarla şarj ettiğine örnek oluşturan fizikçi Sabul'da görülmektedir. Kamusal düşünce, bir denetleme mekanizması olarak başarılı olamamaktadır. Çünkü büyük ölçüde de-kurumsallaştırılan2 toplum, iktidar fenomeni karşısında çaresiz kalır. Giderek yerleşen toplumsal konformizmin mağdurları, kendilerini ideal yapının ani değişiminin karşısında konumlandırmaya başlar. Le Guin, anarşist yaşam tarzının donuklaşan yapısıyla anlaşmazlığa düştüğü için, sanatsal anlamdaki bireyselliği örselenen genç bir oyun yazarının kaderini böyle betimliyor. (145) Bir başka örnekte, avangart bir besteci müzikte yeni yollar bulmayı dener. Ama onun işe yaramaz görülen kompozisyonları, 'organik stil'in resmi kriterlerini karşılayamadığı için müzik sendikası tarafından reddedilir. Ve üçüncü olarak, romanın kahramanı Shevek'in teorik fizik alanındaki yenilikçi çalışmaları, kurucu-ana Odo'nun prensiplerine karşı geldiği gerekçesiyle engellenir. (219)

Aslında Le Guin'in ütopik romanının gücü yalnızca, onun anarşizmin diyalektiğini gösterirken bozulmuş, egoist ve güce açgözlü biçimde yaklaşan insanları -Sabul veya romanın kahramanı Shevek'in annesi gibi- göstermesinden ileri gelmiyor. Anarşist toplumun nesnel yapısını da ortaya koyuyor. Odo'nun prensipleri gereğince, Anarres'in en önemli kaynağı dayanışmadır. Ama özgürce birlikte çalışmanın, kolayca itaat kültürüne dönüşebileceği endişesi onu sarmaktadır. "Biz, toplumsal sorumluluktan dolayı iş bölümü yapıyoruz. Urras'ta bir azınlık hükümeti bulunuyor, buradaysa bir çoğunluk hükümeti, ama illaki bir hükümet var. Sosyal bilinç artık yaşayan bir şey değil, bir makinaya, bürokratlar tarafından hükmedilen bir makinaya dönüştü." (155) Bu, anarşizmin kesintisiz devrim prensibini kilitleyen bürokratikleşme eğilimi, bir taraftan alışkanlıktan, diğer taraftan da endüstriyel-teknolojik işleyişin karmaşıklığından aynı şekilde, acil durumlarda kriz yönetiminin gerekliliğinden de, destek bulup, güçleniyor. Dramatik anlatı, okuyucunun gözünden şöyle görünüyor: Okur, ideal bir karşı dünyanın inşasını deneyimliyor. Ama o aynı zamanda ütopik yapının de-idealizasyon sürecinde de, ihtimal dahilindeki başarısızlığı paylaşmalıdır.

Sonuç çok açık: Geleceğin toplumunun sakat gelişimine karşı pozitif bir alternatif, -Le Guin'in mesajını böyle yorumlamak durumundayız- mümkün görünüyor. Ama bu dönüşüm, ne güncel toplumu dönüştürme modalarıyla hızlandırılabilir, ne de sosyal mühendislikle gerçekleştirilebilir. Sosyal mühendisliğin bize sunabildiği şey, bilişsel bir yabancılaşmanın bir biçiminden başka bir şey değil. Ama Le Guin'in bize sunduğu yalnızca, sakat bir gelişime sahip bugüne dair alternatif bir konsept değil, çok daha önemlisi, bu pozitif karşı-dünyanın, kendi eleştirisini içinde taşıyarak, hatta onu merkezileştirerek onu şüpheli hale getirmesidir.

Çeviri: Sezer Karagöz

---

2 Almanca orijinal metinde bu kavram entinstitutionalisieren olarak geçiyor olup, bildiğim kadarıyla Türkçede tek sözcüklü bir karşılığı yoktur. Bu nedenle kurumsallaşmanın tersi ya da var olan kurumların ortadan kaldırılması anlamındaki bu sözcüğü bu şekilde karşılamaya çalıştım.

Dipnotlar

Metinde parantez içerisindeki rakamlar alıntının yapıldığı sayfa numarasını gösterir ve alıntılar şu baskıdan yapılmıştır: Ursula K. Le Guin: Planet der Habenichtse. Deutsche Übersetzung von Gisela Stege, München 1976

1 1991/92 waren im Buchhandel 56 Titel aus der Feder Le Guins erhältlich, eine Bibliographie ihrer Werke bis 1986 hat vorgelegt: Rosemary Herbert: Le Guin, Ursula K(roeber), in: Twenties-Century Science-Fiction Writers. Second Edition. Ed. Curtis C. Smith, Chicago and London 1986, p. 429f.

2 Artikel Ursula K. Le Guin: The Dispossessed: An Ambiguous Utopia, in: Kindlers Neues Literatur Lexikon, hrsg. von Walter Jens, Bd. 10, München 1990, S. 142.

3 Vgl. hierzu Hans Ulrich Seeber: Tradition und Innovation in Ursula K. Le Guins »The Dispossessed«, in: Utopien Thought in American Literature, Tübingen 1988, S. 152f.

4 Zit. nach Joe de Bolt: A Le Guin Biography, in: Ders. (Hrsg.): Ursula K. Le Guin, Port Washington etc. 1979, p. 21.

5 Zit. nach Heinz Tschachler: »... Science Fiction can offer alternatives«. Heinz Tschachler talked to Mrs. Ursula K. Le Guin, in: Englisch-Amerikanische Studien 2/1987, S. 303.

6 Vgl. zu Leben und Werk Le Guins u.a. Bolt: A Le Guin Biography (Anm. 4), p. 13-28; Barbara J. Bachkhall: Ursula K. Le Guin, in: American Woman Writers. A Critical Reference Guide from Colonial Times to the Present. Ed. Lina Mainiero, Vol. 2, New York 1980, p. 546f.; Donald G. Keller: Le Guin, Ursula, in: Postmodern Fiction. A Bio-Bibliographical Guide. Ed. Larry McCaffery, New York u.a. 1986, p. 449-453; Herbert: Le Guin (Anm. 1), p. 428-431; Artikel Le Guin, Ursula K(roeber), in: The Encyclopedia of Science Fiction, London u.a. 1979, p. 345-348.

7 Zit. nach Bolt: A Le Guin Biography (Anm. 4), p. 15.

8 Artikel Le Guin (Anm. 2), S. 142.

9 A.a.O., S. 143.

10 Zit. nach Tschachler: Science Fiction (Anm. 5), p. 297.

11 Zit. nach Joan Gordon: Dancing Gracefully But Cautiously: Ursula K. Le Guins Criticism, in: Science Fiction Studies 17/1990, p. 117f.

12 Aynı yerde.

13 Artikel Le Guin (Anm. 2), S. 143.

14 Vgl. Seeber: Tradition, (Anm. 3), S. 153

Epistemolojik anarşizm: Paul K. Feyerabend

Cengiz İskender Özkan

ARKHE TERİMİNİN ANLAMI VE EPİSTEMİK ARKHE

Etimolojik olarak 'anarşizm', yani ilke dışı[1] ya da bir ilkenin olmama durumu anlamında 'arkhe'nin olumsuzlanmasıyla elde edilmiş bir terimdir. Terim Eski Yunanca başlıyorum anlamındaki ἄρχω fiilinden gelir; arkhein fiilinin başlamak, yönetmek, kural koymak gibi anlamları vardır. Dolayısıyla bu fiilden türetilen bir isim olan Yunanca 'arkhe' terimi 'başlangıç', 'ilk gelen', 'temel', 'köken' gibi anlamlara gelir. Felsefe tarihinde terim felsefi ya da bilimsel kullanımında ilk olarak Presokratik dönem filozoflarında söz konusu edilir. Bu filozoflar tarafından var olanların temeli, kökeni, başlangıcı ya da ana maddesi olması anlamında arkhe terimi kullanılmıştır. Bu anlamda terimin ontik kullanımı söz konusudur. Burada ele alacağımız ise terimin epistemik kullanımı olacaktır. Epistemik kullanımında arkhe terimi bilginin ilkesi anlamında kullanılır. Anlamı gereği bilginin kaynağı ya da başlangıcı, bilginin temeli ya da dayanağı olarak kullanılmıştır. Bu bağlamda epistemik arkhe'den anlaşılması gereken bilginin zemini ya da dayandığı temel ilkeler olur. Bununla

---

1 Anarşizm bir terim olarak Grekçe anarkhia teriminden gelmektedir; başta bir kişinin bulunmaması durumu ya da yönetimin olmaması halidir. Epistemik olarak bu 'başlangıçtan yoksun olma' durumu ilkesizlik diye de çevrilebilir ama gerek siyasal anarşizmin gerekse burada ele alınan bilgi kuramsal anarşizmin ilkesizlik olarak ele alınamayacağı, tersine belirli ilkelere dayandığı düşünülürse anarkhia terimini ilkesizlik yerine ilke-dışı ya da ilkece belirlenmemişlik olarak ele almak yerinde olacaktır. Tıpkı belirli bir özel ahlakça belirlenmemiş olma durumunun ahlaksızlık olarak görülmemesi gerektiği gibi.

birlikte terimin etimolojisindeki kural koyma ya da idare etme anlamı doğru bilgiye giden yolu çizen ya da belirleyen kurallar anlamında, doğru yolu bulma anlamında da kullanılmıştır. Hem diğer anlamlarında hem de bilgisel anlamında terimi inceden inceye ilk analiz edenlerden birisi Aristoteles olmuştur. Aristoteles Metafizik'te 'arkhe'den neleri anladığını şöyle belirtir: Bir şeyin "devinmeye başladığı ilk nokta"; "devinimin en iyi başlangıç noktası"; "bir şeyin kendisinden doğduğu ve bu şeyde bulunan ilk şey"; bir şeyin kendisinden doğduğu ama bu şeyde bulunmayan ilk şey"; kendi "seçimiyle devindirileni devindiren ilk şey"; bir şeyin "bilinmesini sağlayan ilk şey" (örneğin varsayımlar kanıtlamada temel alınan ilkelerdir) (1012b 34 - 1013a 16). Bu belirlemelere göre 'ilke'nin bütün anlamlarında ortak olan şey, 'ilke'nin bir şeyi bilmede, varolmada ve amaçta ilk hareket noktası, başlangıç, kaynak olmasıdır. Öyleyse "ilke" bir şeyi bilmede, kavramada hareket noktası olarak ele alınırsa epistemik arkhe'den söz ediyoruz demektir. Bilginin hareket noktası olarak arkhe aynı zamanda "bir şeyin bilinmesini sağlayan ilk şey" anlamına da gelir. Bir yandan bilimler arasında en kesin olanların ilk ilkelerle en çok uğraşanlar olduğunu söyleyerek (Metafizik: 982a 25) varolanların ilkesinin araştırılması işini bilimlere bırakmıştır, diğer yandan da bilimin ya da bilginin kendisinin de bir ilk dayanağının olması anlamında ilkesi olduğunu söylemiştir ve bunun araştırılması bilimin kendisine düşecek bir iş değildir.

Aristoteles'e göre "hem bilgiyi hem de bilgiyi elde etme yolunu araştırmak saçmadır" (995a 14). Buna göre bir alanın bilgisi ile o alanın bilgisinin nasıl elde edileceği bilgisi aynı türden bilgi değildir; olamaz da. Zira İkinci Çözümlemeler (100b)'ye göre insanın ilkelere ilişkin olan yetisi nous'tur. Aristoteles bununla bilginin ilkesinin yine bilgi olmayacağını söylemek istiyor. Söz gelişi "tanıtlamanın ilkesi yine tanıtlama olamaz", çünkü burada ilke bir şeyi olanaklı kılan şey ya da bir şeyin olanağının koşulu anlamında ele alınmaktadır. Daha sonra Kant tarafından transandantal bir etkinlik olarak adlandırılacak bilginin kendisini olanaklı kılan koşula gönderme yapılmaktadır. Eğer tanıtlamanın dayandığı koşulun ya da temelin kendisi de tanıtlanabilir olsaydı bu durumda ilk tanıtlama hiç ortaya çıkamazdı, çünkü bir şeyin kendisinin ortaya çıkmasını olanaklı kılan şey yine kendisi olamaz. Aynı şekilde Aristoteles'e göre bilginin ilkesi de bilgi olamaz; bilgiden başka bir şey olmalıdır. Ancak bu sayede bilginin kendisi olanaklı hale gelebilecektir. Bilgi dışında akıldan başka hiçbir cins doğruya sahip değilsek, der Aristoteles, bilginin ilkesinin nous (akıl)dan başkası olamaz. Öyleyse bilginin arkhe'si akıldır. Ayrıca Nikomakhos'a Etik (1141a 3-7)de de "doğruya ulaştığımız ve hiç yanlışa düşmediğimiz erdemler bilim, aklı başındalık, bilgelik ve us ise, bunların da üçünden hiçbiri (üçünden aklı başındalık, bilim ve bilgeliği kastediyorum) ilkelere özgü değilse, us ilkelere özgüdür, geriye kalan bu" diyerek bilimin/bilginin ilkesinin yine bilim/bilgi olamayacağı düşüncesine vurgu yapılmaktadır.
Sonuç olarak bütün bu çözümlemeler Aristoteles tarafından bilmenin nasıl olanaklı olabileceği konusunda, bir bilgi arkhe'si olmadan bilginin de olanaksız olduğu konusunda bize ışık tutmaktadır. Diğer yandan günümüz Bilim felsefesinde anarşist bilgi kuramı düşüncesiyle öne çıkan Paul K. Feyerabend kısıtlayıcı yöntem kurallarının olmadığı bir bilim anlayışı önermektedir. Feyerabend çağdaş deneycilik dediği metodoloji anlayışına, bu anlayışın bilginin gelişmesini engellediği iddiasıyla karşı çıkmaktadır. Bu bağlamda bilginin

gelişmesinin ya da bilimsel ilerlemenin yöntem üzerinden belirlenmesi Kuhn ya da Feyerabend kimi düşünürlerin tepkisini çekmiştir ve bu tepki bazı bakımlardan da haklı olabilir. Ne var ki, bu haklılığa dayanılarak bilimsel deneysellik anlayışına yöneltilen eleştiriler bilimsel olan ve bilimsel doğrular konusunda başka bazı sorunlara yol açmaktadır. Feyerabend'ın epistemolojik anarşizminin arkheleri olmayan bir bilgi ideali olmasa da varolan arkhelerin mutlak olmadığı bir bilgi ideali ortaya koymaya çalıştığı söylenebilir. Burada Feyerabend'ın epistemolojik anarşizminin bir çözümlemesi ile birlikte bir eleştirisi verilecektir.

EPISTEMOLOJIK ANARŞIZM YÖNTEME KARŞI

Paul K. Feyerabend'ın özellikle "çağdaş deneycilik" olarak belirttiği düşünceye karşı ortaya koyduğu anlayış yöntem karşıtlığı üzerinden nitelendirilebilir. Burada özellikle çağdaş deneycilik olarak belirtilen anlayış ile kastedilen deney yöntemleri ve mantıksal tutarlılığı kabul edilebilirlik koşulu olarak sunan ve deney bilimlerinin yöntemleri üzerinden bilimsellik tartışmasına yaklaşan çağdaş bilim felsefesidir. Kısaca değinmek gerekirse bu yaklaşım bilim ile bilim-olmayan, ya da bilim ile sahte-bilim, ya da bilimsel olan ile metafiziksel olan arasında deneysellik üzerinden bir ayırım yapmaktadır. Bununla birlikte akademik pozitivizm karşıtlığının ileri sürdüğü bu deneysellik anlayışı aslında salt duyusal deneyime dayalı bir deneysellik değildir. Günümüzde bu yanlış kavramlaştırmalara sık olarak rastlanmaktadır ve bunlar ne yazık ki pozitivizm karşıtlığı üzerinden bilim karşıtlığına doğru bir geçişle sonuca bağlanmaktadır. Bu da giderek irrasyonel olanın rasyonel olanla aynı değerde görülmesine yol açmaktadır. Bazı durumlarda bu irrasyonellik öznel olanın nesnel sayılmasından kaynaklanmaktadır.

Feyerabend'ın eleştirileri çağdaş deneyciler olarak belirlediği Viyana Çevresi düşünürleri, Karl R. Popper, Imre Lakatos ve Thomas Kuhn gibi bilim felsefesinin önemli isimlerine yönelir. Feyerabend bilim felsefesine olumsuz yaklaşan bir bilim felsefecisidir. Feyerabend'ın anarşist epistemolojisinin ortaya konduğu temel yapıtı Yönteme Hayır bir rasyonalist bilgi kuramı eleştirisi olarak görülmelidir. Bununla birlikte Feyerabend epistemolojik anarşizmini günümüzün hasta olan bilim felsefesi için bir ilaç olarak görür; epistemolojik anarşizm bütün zamanlar için gerekli değildir. Bu yüzden de Feyerabend'ın savlarını değerlendirirken belli türden bilim felsefesi ya da epistemoloji anlayışları, geleneksel rasyonalist epistemoloji anlayışı göz önünde tutulmalıdır. Feyerabend'a göre (Feyerabend 2012: 137) batı rasyonalizminin ürünü olan epistemoloji, sonradan da bilim felsefesi alanı "gerçek dünya" (real world) ile bir "görünüşler dünyasını" (world of appearances) birbirinden ayıran filozoflar tarafından, bu gerçek dünya ile onun dışında kalan şeyler arasındaki ilişkiyi açıklamak üzere açılan yeni alanlardır. Rasyonalizmin rasyonellik kaygısı rasyonellikten ne anladığımızla ilgilidir ve Feyerabend'a göre rasyonellikten anlaşılan şey keyfi olarak belirlenmektedir. Sözgelişi Presokratik düşünürler açıklamalarından tanrıları çıkardıkları için rasyonel kabul edilirler; Kilise babaları gnostisizmi saf dışı ettikleri için rasyonel kabul edilirler; Einstein esiri kaldırdığı için rasyonel kabul edilir. "Bütün bu durumlarda, bazı öğretiler doğruyken bazılarının yanlış olduğu varsayımı bulunur ve rasyonel

olmak da doğru olduğuna inanılan şeyi kabul etmek anlamına gelir" (Feyerabend 1999a: 200). Epistemolojinin metodolojik kaygıları da bu varsayımlarının bir sonucu olarak görülmelidir. Zira görünüşlerin ötesindeki gerçek dünyanın değişmez ve tek olduğu bir kez kabul edildi mi, buna uygun olarak da, bu hakikate götürecek tek bir yöntem olduğu anlayışı ortaya çıkacaktır. Batı rasyonalizminin savunucularına göre bu gerçek dünya basit, değişmez ve tek tip bir dünya olarak evrensel yasalarca belirlenmiş bir dünyadır. Dolayısıyla böyle bir dünyada farklılığa da yer yoktur ve bu ayırım Parmenides'te ortaya çıkan "bir" ile "çok" arasındaki ayırımda temellenir. Bu anlayışın savunucularının nerdeyse tamamı "birliği övmüş çokluğu yermiştir" (Feyerabend 2012: 137). Feyerabend'ın burada vurgulamak istediği nokta Batı aklının yaptığı ayırımların gerçeklikte bir karşılığının olmadığıdır ve bu ayırımların ortadan kaldırılması gerektiğidir. Anarşist epistemolojinin yıkacağı bilgi anlayışı bu ayırım üzerinde temellenen episteme anlayışıdır. Feyerabend Whitehead'in batı felsefesine ilişkin söylediği söze atıfta bulunarak, rasyonalist düşüncenin tarihte gerçekleşmiş olana uymadığını kendine özgü renkli uslubuyla şöyle dile getirir: "Whitehead'in vurguladığı gibi Avrupa felsefesi 'Platon'a düşülmüş bir dizi dipnot' olabilir ama Avrupa tarihi ve Avrupa kültürü (ki hadım şarkıcı Farinelli, Viyanalı komedi yazarı Nestroy, Hitler ve teyzem Emma buraya dahildir) kesinlikle değil" (Feyerabend 2012: 138).

Buna göre, epistemoloji aslında bir yanda görünüşler ve diğer yanda bu görünüşlerin arkasındaki bir hakikat olduğu varsayımı öne sürüldükten sonra, kaçınılmaz olarak bu iki varlık alanı arasında bir ilişki kurma gereksiniminden doğmuştur. Feyerabend'ın epistemolojik anarşizmi geleneksel epistemolojiden farklı olduğu gibi kendisinin belirttiği üzere kuşkuculuk veya siyasal anarşizmden de ayrılır. "Geleneksel epistemoloji kendisine bilgimizin temelleri dediği şeyi bulma görevini vermiştir" (Feyerabend 1999a: 71). Oysa anarşist epistemoloji bu türden bir değişmez ve evrensel temeller anlayışını kabul etmez. Kuşkuculuktan da farklıdır, çünkü kuşkuculuk herhangi bir önermenin doğru ya da yanlış olduğu yargısını askıya alırken, doğrunun ne olduğunu asla bilemeyeceğimizi ileri sürerken epistemolojik anarşizm en çılgın düşünce ve inançların bile savunulması tarafındadır. Diğer yandan siyasal anarşizmden ise insan aklına mesafeli duruşuyla ayrılır. Siyasal anarşizm ilk ortaya çıktığından beri insan aklına ve bilime güvenmektedir ve bir takım dinsel yaşama biçimlerini de yasaklamak taraftarıdır. Oysa Feyerabend'ın epistemolojik anarşizmi siyasal anarşizmin yasaklayacağı yaşama biçimlerine de onay verecektir. Yalnız akılda tutulması gereken nokta Feyerabend'ın bilgi kuramını şu anda hasta görmesi ve epistemolojik anarşizmin de şu anda bu hastalık için bir ilaç olarak önerilmiş olmasıdır. Nasıl bir ilaç hastalık geçince bırakılırsa epistemolojik anarşizmin de bırakılacağı bir zaman gelecektir. Aklın akıl dışı olanı saf dışı bırakacak kuralları ortaya koyacağı bir zaman da gelecektir ama henüz bu zaman gelmemiştir. Zira Alan Sokal'ın da belirttiği gibi Feyerabend "kitaplarından birinin ismine rağmen (Akla Veda) hiçbir zaman tamamen ve açık bir şekilde akılcılığın karşısında olmamıştır" (Sokal 2011: 213). Bununla birlikte akılcılık karşıtı iddialarında bilimsel olan ile bilimsel olmayan arasında bir sınır çizmek için elimizde hiçbir ölçüt olmadığını da vurgular. Dahası, Astrolojinin "o çok saygıdeğer bilimsel araştırma programlarına benzer" olduğunu da söyler (Feyerabend 1999b: 127). Batının yayılışını entelektüel açıdan

saygın kılmakta sık kullanılan iki ideyi akıl ve nesnellik idelerini de eleştiren Feyerabend nesnelliğin bilimden ve akılcılıktan çok daha eski bir fikir olduğunu söyler. "Nerede bir ulus, kabile ya da uygarlık kendi hayat tarzı ile (maddi ve manevi) evrenin yasaları arasında bir özdeşlik kurar, orada nesnellik fikrinden bahsedildiğini görürüz" (Feyerabend 2012: 14). Burada Feyerabend nesnellik fikrinin öznel inançlarımızı evrensel kılma çabasından kaynaklandığını düşünüyor görünmektedir. Bu da bir tür otoriterliğin doğmasına yol açmaktadır. Dolayısıyla epistemolojik anarşizm bu otoriter nesnellik ve akılcılık fikrinin karşısında olacaktır. Feyerabend'a göre bu nesnellik fikrinin otoriterliğine bazı tepkiler gelmiştir. Bu tepkilerden biri de göreciliktir. "Adetler, inançlar, kozmolojiler yalnızca kutsal, haklı ya da doğru değildir; bunlar bazı toplumlar için yararlı, geçerli, doğru; başkaları için ise yararsız, hatta tehlikeli, geçersiz ve yanlıştır" (Feyerabend 2012: 16). Antik dönemdeki kadim geleneklerden bağımsız hakikat fikri, Feyerabend'a göre yerini, geleneklerden bağımsız hakikate ulaşma yolları olduğu fikrine bırakmıştır ve akılcı olmak ya da aklı kullanmak da bu hakikate ulaşma yollarını kullanmak anlamına gelmeye başlar. Oysa ona göre bu tarz formel nesnellik tarzı bazı dünyalar için anlamlıyken bazıları için aptalcadır. Bu da bizi epistemik görecilik fikrine getirir. Feyerabend'a göre bazı halklar sürekli yeni fikirler peşinde koşmak yerine istikrarlı bir dünyada sefa sürmeyi tercih eder. Feyerabend'a göre asıl sorun formel nesnellik fikrinin yalnız bilgi üretmek için değil, mevcut bilgiyi meşrulaştırmak, yani onun nesnel geçerli olduğunun göstermek için kullanılmasıdır. Bilim tarihi bu tarzdan formel ölçütlerin bilgideki gelişmelerle çeliştiğini ortaya koymaktadır. Zira bilimsel teoriler "aleyhlerindeki su götürmez kanıtlara rağmen" ayakta kalabilmektedir ve "bilimin mantıksal olarak sağlam, katı bir argümantasyon yoluyla ilerlediği düşüncesi ham bir hayalden başka bir şey" değildir ve bu hem keşif bağlamı hem de temellendirme bağlamı için geçerlidir (Feyerabend 2012: 19). Feyerabend'a göre bugün formel akılcılık fikrinin de benzer güçlükleri vardır. Formel akılcılık belli bir usulü savunmak, belli bir yolu takip etmek demektir. "Burnu büyük deneyci, deneyin açıkça öyle olmadığını gösterdiği görüşlere inanmaya devam etmeyi akıldışı bulurken, burnu büyük teorisyen her kanıt tıkırtısında kulaklarını dikip temel ilkeleri gözden geçirenlerin akıldışı tutumunu gülümsemeyle seyreder. Bu örnekler gösteriyor ki, 'bu akılcıdır' ya da 'bu akıldışıdır' gibi ifadelerin araştırmayı etkilemesine izin vermenin bize pek bir yararı yoktur" (Feyerabend 2012: 19-20). Feyerabend'a göre aydınlanma bir gerçeklik değil, bir slogandır. Böylece "aklın temelinin dibini oyan, görecilik adındaki bir felsefeyle" işe başlayarak göreciliğin akla yatkın ve daha insanca olduğunun göstermeye çalışır. Bilgi hiçbir şekilde evrensel ilke ya da teorilere dayanamaz.

Feyerabend bilimi ve bilgiyi ele alırken insan düşüncesinin ve etkinliğinin diğer biçimlerini de göz önünde tutmaktadır. Bilimin bazen mitlerle bazen de dinsel inançlarla benzer yanlarının olduğunu çeşitli yazılarında dile getirmiştir. Bilim felsefesinde naif deneyci yaklaşım bilimin salt spekülatif düşünmenin yerine deney ve gözlem yöntemlerinin uygulaması sonucu başladığını ileri sürer. Naif deneyci anlayışa göre deney ve gözlemle deneysel genellemelere ulaşır ve bunlardan da açıklayıcı yasaları çıkarır. Sonra da bu yasalara dayanarak doğal olayları açıklar. Çağdaş deneyciler bu yöntem anlayışı üzerinden

bilimin ne olduğunu ya da bilimi bilim-olmayandan neyin ayırdığını ortaya koymuştur. Deneyciliğin bu ayırımı temelde nesnel bilimi öznel inançlardan ve efsanelerden ayırmak içindir. Feyerabend'ın epistemolojik anarşizmini anlamak için eleştirdiği felsefelere de kısaca bir göz atmak gereklidir. Bu bağlamda Viyana Çevresinin bilimsellik ölçütü, bilimsel olanı bilimsel olmayandan ya da fizik olanı metafizik olandan ayırt etmek için gerekli ölçüt deneysel olarak ilkece doğrulanabilirliktir. İlkece deneysel olarak doğrulanabilir olan her önerme bilimsel kabul edilebilir. Zira bu ölçüt sadece bilinebilir olana bir sınır çizmez, aynı zamanda bir dilsel anlamlılık ölçütü olarak da ortaya konulur. Dolayısıyla metafiziğin ya da bilim dışı bir alanın önermeleri anlamsız olacaktır.

Karl R. Popper'ın "sınırkoyma sorununa" yaklaşımı yine deneysel bir yöntem önermesi bakımından Viyana Çevresi'nin yaklaşımıyla örtüşse de içerik bakımından onlardan ayrılır. Popper deneysel doğrulanabilirlik yerine deneysel olarak yanlışlanabilir olmayı bilimsellik ölçütü olarak ileri sürer. Her iki anlayış da bilimsel olmayı uygulanan yöntem üzerinden belirler. Popper açık bir şekilde bilimsel olanı sahte-bilimsel olandan ayırıyorsak bilimsel yöntemi de sahte-bilimsel yöntemden ayırmamız gerektiğini söyler. Viyana Çevresi ve Popper söylemlerinin içeriği bakımından ayrılsalar da biçimsel olarak aynı söylemi paylaşırlar. Bu da deneysel yöntemdir. Her iki anlayışın ortak noktası deney ve gözlem yöntemlerinin uygulanmasının bilimsel olan ile sahte-bilimsel olan arasına sınır çizmemizi sağlayacağını ileri sürmüş olmalarıdır. Burada deneysel yöntemin özünde türetilebilirlik ilişkisi bulunur. Viyana Çevresi'ne göre doğrudan deneyim ve gözleme dayanan önermelerden mantıksal olarak kuramsal önermeler türetilebilir; Popper'a göreyse tümel önermelerin yanlışlanması tekil önermelerle olmaktadır ki bu tekil önermeler de doğrudan deneyimden hareketle doğrulanabilir önermelerdir. Her iki düşüncede de epistemolojik temellere ilkeler ya da hareket noktaları olarak başvurulmaktadır. Tekil gözlem önermeleri epistemik arkhe'ler olarak karşımıza çıkmaktadır. Feyerabend'ın eleştirisi bu deneysel yöntemde dayanılan hareket noktalarının bilimsel olmayan alanlarda da hareket noktası olarak kullanılabileceği yönündedir. "Ayrıca, bilimin değişmez, mutlak, bağlayıcı bir yöntemi olmalıdır düşüncesi de bilim tarihine bakıldıkta önemli güçlüklerle karşılaşmaktadır" (Güzel 2010: 135). Feyerabend'a göre bilim tarihi bize, bilimde önemli bir gelişme olduğu hemen bütün durumlarda bu yöntem kurallarının çiğnendiğini göstermektedir. Ayrıca Feyerabend'a göre, "bu yalnızca bilim tarihinin bir olgusu değildir, bilimin gelişmesi için zorunludur da" (Güzel 2010: 135). Bilim felsefesinin önerdiği yöntem kuralları, koyduğu ölçütler bilimin gelişmesini bırakın hızlandırmayı engelleyen kurallardır. İş başındaki bilim bu kurallara ve ölçütlere uymaz. Bilim tarihinde ne zaman devrimsel bir ilerleme olduysa bu kurallar çiğnendiği için olmuştur. Feyerabend'a göre bilim insanları kuramları oluştururken metodolojik kuralların koyduğu yasakları çiğneyerek bunu yapabilirler.

Feyerabend'ın epistemolojik anarşizmini anlamada, onun çağdaş deneyciliğe getirdiği eleştirilerin büyük katkısı olacaktır. Feyerabend "Nasıl İyi Bir Deneyci Olunur?" başlıklı yazısında çağdaş deneyciliği hoşgörü adına eleştirerek, çağdaş deneyciliğin dogmatik bir metafiziğe dönüşmekte olduğunu ileri sürmektedir. Feyerabend'a göre deneyciliğin tercih edilmesi "düşsel kurgulama ile boş metafiziği ancak tümüyle gözlem-

sel bir sürecin dışarıda tutabileceği sayıltısına olduğu kadar, deneysel bir tutumun bilginin durgunlaşmasını önlemeye ve ilerlemesini kolaylaştırmaya en elverişli tutum olduğu umuduna" dayanmaktadır (Feyerabend 1996: 244). Feyerabend çağdaş deneyciliğin karşılaştığı güçlükleri demokrasi öğretisinin karşılaştığı güçlüklere benzeterek "demokrasi" sözcüğünün son zamanlarda yanıltıcı kullanımını, özellikle de demokrasi taraftarlarını bile aldatacak ölçüde yanıltıcı kullanımını örnek olarak vermektedir. Bütüncül ve otoriter önlemlerin çoğu zaman "demokrasi" denerek üzerinin örtülmesi gibi dogmacılığa karşı ilerletici bir anlayışla getirilmiş olan deneyci yöntemlerin de dogmacı bir metafiziğe doğru ilerlerken bunun deney adına yapıldığı iddiası da sık karşılaşılan bir durum olmaktadır. Dolayısıyla çağdaş deneycilik Galileo'nun, Faraday'ın ve Einstein'ın deneyciliğinden çok farklı olsa da bu bilim adamlarını kendi araştırma paradigmasını, kendi yöntem öğretisini izlemiş gibi göstermeye çalışır. Feyerabend çağdaş deneyciliğin bilim tarihini çarpıtarak aktardığı düşüncesindedir. Zira bilim tarihinin çağdaş deneycilik tarafından inşası bilim tarihinin olgularıyla uyuşmamaktadır. Feyerabend'a göre bilim tarihine bakılırsa modern fizik çağdaş deneyciliğin yöntem kuramına aykırı bir gelişim göstermiştir. Deneyci bilim felsefesi Yer'in devinimiyle ilgili Kopernik'in teorisinin gözlemsel ve deneysel kanıtlara dayandığını ileri sürmektedir ama Feyerabend'a göre bu bilim tarihini çarpıtmak demektir. Zira Kopernik'in teorisinin ortaya çıkmasından sonraki ilk 150 yıl boyunca gözlemsel dayanağı olmadığına vurgu yapan Feyerabend, söz konusu teorinin gözlemlere dayanarak değil, gözlemlere rağmen savunulduğunu ileri sürmektedir. Üstelik bu teori, Feyerabend'a göre, olgularla ve yüksek ölçüde onaylanmış mevcut fizik teorileriyle de tutarsızdır. "Yüksek ölçüde onaylanmış yasalarla tutarsız olan dayanaksız bir kurgulama olarak" (Feyerabend 1996: 245, 1 no.lu not) modern fiziğin başladığı fikri epistemolojik anarşizmin bilim tarihi yorumudur.

Feyerabend'ın epistemolojik anarşizmi yalnızca negatif bir metodoloji sunmaz, aynı zamanda pozitif bir metodoloji de ortaya koyar. Anarşist epistemolojinin metodolojisi tek bir görüşle ya da tek bir deney anlayışıyla çalışmak yerine birçok alternatif teoriyle çalışmayı önerir. Ancak bu metodolojik yaklaşım bizi iyi bir deneyci olmaya yönlendirecektir. Feyerabend'a göre "kuramsal çoğulculuk nesnel olduğunu ileri süren her bilginin temel özelliği sayılır" (Feyerabend 1996: 246) ve "standartları eleştirmenin bir yolu da bunları ihlal eden araştırma yapmaktır" (Feyerabend 1999b: 57). Bunun anlamı standartlara uymanın araştırma yapmak için zorunlu olmadığı demektir. Birazdan dile getireceğimiz gibi bu epistemolojik anarşizmin temel ilkesidir. Yukarıda da belirtildiği gibi epistemolojik anarşizm siyasal anarşizmden pek çok noktada ayrılsa da bir noktada birleşir ki, o da ilkesiz olmamaktır, daha çok ilkelerden bağımsız olmaktır ya da ilkelerden bağımsız olmayı buyuran bir kuralı ilke olarak ele almaktır. Anarşist epistemoloji sadece belirli bir ilke tarafından belirlenmemiş olmayı önermektedir ki, bu da belirli bir tek ilkenin dayatıldığı bir durumda bu ilkenin çiğnenmesini gerektirmektedir. Olabilecek tek bir ilkemiz olabilir; Feyerabend'a göre, ilerlemeyi engellemeyen tek ilke olarak bu da "ne olsa uyar" ilkesidir (Feyerabend 1991: 29). İlerlemeyi engellemeyen tek ilke olmak dışında, mutlak bağlayıcı ve tek bir yöntem olduğu düşüncesi tarihsel araştırma sonuçlarıyla da uyuşmamaktadır.

Alan Sokal da Popper'ın epistemolojisine getirdiği eleştiride bilim insanlarının kendilerinin bile uymadığı katı kurallara sahte bilimlerin uymasını beklemenin anlamı olmadığını, aksi halde Feyerabend'ın eleştirilerine maruz kalınacağını belirtir (Sokal 2011: 203). Sokal Feyerabend'ın bilimin değişmez ve evrensel kurallarla yapılması gerektiği fikrine yönelttiği eleştiriyi haklı bulmakla birlikte "ne olsa uyar" ilkesini de hatalı bir çıkarım olarak ele alır. Bilimin uyması gereken evrensel kurallar olmayabilir belki ama yine de bu genel geçer bazı kurallar geliştirmemiz için engel teşkil etmez. Bu soruna daha sonra geri döneceğiz.

Feyerabend'a göre alternatif teorilerle çalışmanın, yani kuramsal çoğulculuğun önemi kabul edilmiş bir teoriyi yalnızca olgularla karşılaştırmak suretiyle yapılan eleştirinin ötesine geçen bir şekilde eleştirmeyi sağlamasıdır. Bir teori "olguları ne denli iyi yansıtır görünürse görünsün, kullanımı ne denli evrensel olursa olsun, varoluşu onunla aynı dili konuşanlara ne denli zorunlu gelirse gelsin, olgulara uygunluğu ancak" alternatif ve rakip teorilerle karşılaştırıldıktan sonra ileri sürülebilir (Feyerabend 1996: 246). Bu Feyerabend'ın "karşı-tümevarım" yöntemidir. Ortaya konulan pozitif metodoloji "karşı-tümevarım"dır. "Oldukça pekiştirilmiş, genellikle kabul edilmiş görüşle tutarsız olan hipotezlerin icat edilip, dikkatle gözden geçirilmesi"ni "karşı-tümevarım" olarak adlandırır (Feyerabend 1991: 55). Buna göre ne kadar akıl dışı ve uydurma görünse de ve elimizdeki bilimsel teori ne kadar sağlam temelli ve yüksek ölçüde onaylanmış olsa da yine de yüksek derecede doğrulanmış olan teorinin onunla bağdaşmaz olan hipotezlerle ya da rakip teorilerle sınanması gerekir. Zira yalnızca olgularla yapılacak bir eleştiri ya da sınama gerçek anlamda bir eleştiri ya da sınama olmayacaktır. Bu bağlamda metafizik görüşlerin de bilgimizin geliştirilmesi ve eleştirilmesinde önemli bir işlevi bulunur, bu yüzden de bilgimizin gelişmesinin her aşamasında bulunmaları gereklidir. Feyerabend'a göre "Metafizikten arınmış bir bilim dogmacı bir metafizik dizgeye dönüşme yolundadır" (Feyerabend 1996: 247). Öyle ki, "Newton'ın kütleçekim teorisi ve Einstein'ın genel görelilik teorisi gibi bilimsel teoriler birçok bakımdan her şeyi kuşatan mitolojik şemalara çok benzerdir" (Feyerabend 1999a: 60). Feyerabend bilimsel teoriler ile mitler arasında açıklayıcılık bakımından bir fark görmez. Mitler de tıpkı bilimsel teoriler gibi kendi ayakları üzerinde durabilir, olguları açıklayabilir, eleştirilere yanıt verebilir. Böylece Feyerabend'ın epistemolojik anarşizmi yalnızca bir metodoloji önermekle de kalmaz aynı zamanda sınır koyma ölçütünü de ortadan kaldırır. Bilimsel olan ile bilimsel olmayan arasında akla dayalı, rasyonel olarak savunulabilir bir sınır çizilemez artık. Anarşist epistemoloji hem mevcut metodolojide varolan yöntem kurallarını eleştirir, hem "karşı-tümevarım"a dayalı yeni bir metodoloji önerir. Ne denli saçma ya da eski de olsa bilgimizi geliştirmeyecek bir düşünce yoktur.

Karşı-tümevarım yöntem kuralı olarak çağdaş deneyci epistemoloji ya da metodolojinin dayattığı tutarlılık koşulunun ihlal edilmesi gerektiği şeklinde anlaşılmalıdır. Zira Feyerabend çağdaş deneyciliği eleştirirken iki koşullarından hareketle bunu yapar. Çağdaş deneyci epistemoloji "tutarlılık koşulu" ve "anlam değişmezliği koşulu"nu bilimsel teorilerin kabuledilebilirlik koşulları arasına koyar (Feyerabend 1996: 250). Buna göre yeni bir teorinin kabul edilebilmesi eski mevcut olan teoriyle tutarlı olmasına bağlıdır, ancak ve ancak mevcut teori yeterince deneysel kanıtla pekiştirilmiş ve yüksek ölçüde onaylanmışsa. Diğer

bir koşul olan anlam değişmezliği koşulu ise teorilerde kullanılan terimlerin anlamlarının bilimsel ilerlemeyle değişmemesi gerektiği koşuludur. Feyerabend'a göre yeni teorilerin geliştirilmesiyle ilgili bu koşullar "kısıtlayıcı koşullardır" ve bilginin gelişmesini engellerler. Bilim tarihi bize iş başındaki bilimin bu koşulları çoğu zaman çiğnediğini göstermektedir. Feyerabend'a göre bu iki koşul hoşgörülü bir deneycilikle bağdaşmaz koşullardır. Buna ek olarak bu koşulların özünde akıldışı olduğunu da ileri süren Feyerabend bu koşullara uyarak yeni bir düşünce ya da teorinin ortaya konamayacağını düşünmektedir. Zira hem eski ve mevcut teoriyle tutarlı kalıp hem de yeni ve değişik bir açıklama ortaya koymak olanaksızdır. Yine bilim tarihi bize gösterir ki, Einstein'ın 'kütle' terimine verdiği anlam Newton'ın verdiği anlamdan farklıdır. Eğer Einstein Newtoncı kütle terimine bağlı kalsaydı kendi görelilik teorisini ortaya koyamazdı. Bu nedenlerden dolayı bilimde gelişme ve ilerlemenin koşulu karşı-tümevarımdır, yani bu iki koşulun çiğnenmesidir.

Öyleyse karşı-tümevarım kuralı ve "ne olsa uyar" ilkesi bilginin gelişimini, bilimsel ilerlemeyi olanaklı kılan, kısıtlayıcı olmayan bir epistemoloji ortaya koymaktadır: anarşist epistemoloji. Özetle epistemolojik anarşizm evrensel ve değişmez yöntem kurallarının karşısındadır, yani aynı zamanda metodolojik bir anarşizmdir. Böyle yöntem kurallarını hem kısıtlayıcı hem de uygulanamaz görür. Bu anlamıyla ele alındığında epistemolojik anarşizm ilkesizlik veya kuralsızlık ya da yöntemsizlik anlamına gelmez. Yalnızca kısıtlayıcı kuralların olmadığı, engelleyici bir metodolojinin öne sürülmediği bir epistemoloji anlamına gelir. Burada önemli olan nokta, her türlü yöntemsel kural bilginin ortaya konulmasında kullanılabileceği fikri gibi aynı zamanda bir kural olarak ele alınması olanaklı olmayan ve akıldışı olarak nitelendirilen (rüyada görünme gibi) yolların bile kullanılabileceği fikrinin öne sürülüyor olmasıdır. Başka bir ifadeyle epistemolojik anarşizm değişmez ve evrensel metodolojik kurallar bulunduğu fikrini reddederken, bu değişmez kuralların da kullanılmasına karşı çıkmayacaktır, çünkü "ne olsa uyar" ilkesi buna da izin vermektedir. Karşı çıkılan yalnızca bu kuralların kullanılması gerekiği düşüncesidir; karşı çıkılan bir tür epistemolojidir (akılcı epistemoloji), bir kuralın uygulanması değil. Dolayısıyla "modern bilimin doğuşuna ve ilerlemesine yol açan tüm olaylarda işleyen ve işlemiş bulunan bir genel kurallar bütünü diye bir şey yoktur" (Feyerabend 2012: 18). Feyerabend belli bir bilgi anlayışına belli bir epistemolojiye karşı çıkmaktadır. Ayrıca rasyonel kuralların ara sıra bizi başarıya ve bilimsel keşiflere ulaştırmasından "her bilimsel araştırma ve her bilişsel edimin itaat etmesi gereken kurallar olduğu sonucu çıkmaz" (Feyerabend 1999a: 138). Dolayısıyla bilimsel keşfin bir mantığı da yoktur.

Diğer yandan epistemolojik anarşizm metodolojik ilkeler yanında aynı zamanda hakikatin göreli olduğu mutlak ve değişmez bir hakikat olmadığı yönünde bir düşünce de ortaya koymaktadır. Evrensel temelleri ya da nesnel dayanakları olan değişmez olanın peşinden giden bilgi anlayışın yerine kültürel zenginliği öne çıkaran ve değişen çeşitliliğin peşinden giden bir bilgi anlayışını ortaya koyar. Bir anlamda Parmenidesçi "Bir" ideasının çokluk ve çeşitlilik ve bunların değişimi uğruna terk edilmesidir. Feyerabend "bir zamanlar yeni dünya görüşlerinin yaratıcısı olmuş ve bize status quo'nun ötesine bakmayı öğretmiş filozofların şimdi bu status quo'nun uysal hizmetçileri – philosophia ancilla scientiae –

haline geldiklerini görmek şaşırtıcıdır" diyerek (Feyerabend 1999b: 58) Aydınlanmanın ilk ortaya çıktığı zamanlarda devrimci bir anlayış ortaya koyduğunu ama sonrasında dogmatik bir felsefeye dönüştüğünü vurgulamaktadır.

Özetlemek gerekirse: Bir epistemoloji kendi yöntem kurallarının ya da kendi bilgi ve doğruluk anlayışlarının evrensel olduğu iddiasıyla ortaya çıkar. Epistemolojik anarşizmde bu evrensellik anlayışlarına karşı çıkılmaktadır.

DEĞERLENDİRME: EPİSTEMOLOJİK ANARŞİZMİN ELEŞTİRİSİ

Feyerabend'ın epistemolojik anaşizminin getirdiği eleştirilerde haklılık payı olan kimi noktalar bulunsa da, genel olarak değerlendirildiğinde yol açtığı sorunların ve sorunların ortaya çıkardığı açmazların bulunduğu görülür. Sözgelişi haklılık içeren eleştirilerine örnek olarak, Sokal'ın da Feyerabend'a katıldığı, bilimin sabit ve evrensel kurallarla yapılması gerektiği fikrini tehlikeli bulması verilebilir. Fakat Feyerabend buradan daha da ileri giderek "ne olsa uyar" demektedir. Sokal'a göre bu hatalı bir çıkarımdır. "Feyerabend doğru bir gözlemden – 'bütün yöntembilimlerin sınırlamaları vardır' – yola çıkarak, tamamen yanlış bir sonuca atlar" (Sokal 2011: 214). Sokal'ın eleştirisi ilginç ve yararlıdır: "Yüzmenin farklı yolları vardır ve hepsinin sınırlamaları vardır;" der Sokal, "fakat bedensel hareketlerin hepsinin aynı ölçüde uygun olduğu düşüncesi doğru değildir" (Sokal 2011: 214-215). Sokal'a göre Feyerabend'ın bütün eleştirileri keşif bağlamı ve doğrulama bağlamı ayırımı üzerinden savunulabilir. Keşif bağlamı sürecinde ilkece bütün yöntemler hatta halüsinasyon bile kabul edilebilir ama doğrulama sürecinde rasyonel olmak gerekir. Feyerabend'ın bütün eleştirileri keşif bağlamından hareketle yapılmış eleştirilerdir. Yeni teorilerin geliştirilmesi sürecinde kısıtlayıcı yöntem kurallarının olmaması gerektiği ileri sürülmektedir. Bununla birlikte Feyerabend kesiş bağlamı ile doğrulama bağlamı arasında bir ayırım olduğunu kabul etmez. Sokal da bu ayırımın keskinliğinin geleneksel epistemolojide fazla abartıldığını ileri sürer. Bununla birlikte bu ayırım yapılması gereken bir ayırımdır. Gotlob Frege'nin öznel olanla nesnel olan, psikolojik olanla mantıksal olan arasında yaptığı keskin ayırım bize keşif bağlamı ile doğrulama bağlamı arasında niçin ayırım yapılması gerektiğini göstermektedir. Buna göre "bir yargının içeriğine nasıl ulaştığımız sorusunu, onun öne sürülmesinin gerekçelendirilmesini nereden türettiğimiz sorusundan ayırt etmeliyiz" (Frege 2008: 89). İlk soru psikolojinin bir sorusudur, ikinci soru ise mantığın alanına girer. Kanıtlama, doğrulama, gerekçelendirme gibi konulara yönelen her inceleme mantıkla ilgilidir. Bu yüzden de "psikolojik olanı mantıksal olandan, öznel olanı nesnel olandan kesin bir biçimde ayırmak" gerekir (Frege 2008: 85). Bu ayırımlar ortadan kalkar kalkmaz bilimsel teorilerle din ve mitoloji arasındaki ayırım da ortadan kalkar. Feyerabend da zaten bilimi sürekli olarak mitoloji ya da dinle karşılaştırmaktadır. Feyerabend "ya bilime sahip çıkacaklar ya da akla her ikisine birden sahip çıkamazlar" (Feyerabend 1999b: 27) der ama bilimin aklın bir ürünü olduğunu söylemeyi unutur. Frege bu konuda aklı eleştirme işinin dahi akılla yapılması gerektiğini söyler; aklı kullanmadan aklı eleştirmek "postu ıslatmadan yıkamaya benzer"

Son olarak Alan Sokal'ın Feyerabend'ın açtığı kapıdan devam eden "postmodern entelektüellere" karşı yaptığı bir eleştirisine bakılabilir: Batıl inançların, bilim karşıtlığının, milliyetçi ve dini fanatizmin "gelişmiş" Batı dahil dünyanın birçok bölgesinde yayılarak güç kazandığı bir dönemde bu aptallıklara karşı tarihsel olarak ilk savunma hattını oluşturmuş olan akılcı dünya görüşüne karşı bu derece keyfe keder bir tutum sergilemek en hafifinden sorumsuzca davranmak değilse nedir? (Sokal-Bricmont 2013: 237). Sokal bu eleştiride nesnellik kaygılarıyla bu öznelci varsayımların kabulüne karşı çıkmaktadır. Sokal'a göre akılcı ama dogmatik olmayan, bilimsel düşünen ama bilimperver olmayan, ilerici ve açık fikirli bir kültün doğmasını günümüz için bir umuttan da öte bir rüya olarak görmektedir. Bunun en önemli nedeni bilimsel ve akılcı dünya görüşünün gitgide öznel bir inanç konumuna konulmasıdır. Feyerabend'ın akılcılık adı altında kendini sunan bir tür içeriksizleştirilmiş formel nesnellik ve formel rasyonalite anlayışlarına getirdiği eleştiriler önemlidir ama diğer yandan epistemolojik anarşizm başka sorunlarla karşı karşıya kalmamıza yol açmakta, özne olan ile nesnel olan arasındaki ayırımı silip atmaktadır. Bilim ile sahte-bilim arasındaki ayırım çizgileri de epistemolojik anarşizm tarafından kaldırılmaktadır ki, bunun da oldukça sakıncalı sonuçları vardır, özellikle de akıl karşıtı öğretilerin yaygınlaşmaya başladığı günümüzde. Lakatos da bilim ile sahte-bilim arasında bir sınır çizme meselesinin sadece masa başında yapılan felsefenin bir sorunu olmadığını, etik ve politik açıdan can alıcı bir öneme sahip olduğunu, bilimsel bilgiyi cehaletten, bilimi sahte-bilimden ayıracak ölçütlere gerek olduğunu, dolayısıyla da bilimi sahte-bilimden ayırma sorununun sözde bir sorun olmadığını söyler (Lakatos 2014: 19).

Feyerabend'ın bütün bilimsel sistemleri inanç sistemlerine indirgemesi Lakatos'a göre de kabul edilemezdir. Epistemolojik anarşizmin en büyük sorunu inanç sistemleri ile mantıksal-bilimsel sistemler arasındaki ayırımı silme çabasıdır. Burada akıl karşıtlığının akıl düşmanlığına dönüşme tehlikesi de vardır. Ayrıca nesnellik bir tür tek tipleşme olarak görülmemelidir. Asıl tek tipleşme öznel olanın nesnel kılınması çabasından doğar. Asıl tehlikeli olan öznel inançlarımıza nesnellik atfetmektir. Felsefe tarihinin en başından beri filozoflar nesnelliği pek çok toplumsal sorunun çözümünde de önemli bir varış noktası olarak görmüşlerdir. Kant kendinden önceki metafiziği nesnel geçerli olan içerikli önermeler ortaya koyamadığı gerekçesiyle mahkum etmiştir. Elbette bu akılcı ve nesnellik yanlısı düşünceler karşısında akılcılık karşıtı düşünceler de olmuştur. Diğer yandan felsefe hep ayırımlar yapma etkinliği olmuştur. Başta söylediğimiz epistemik arkhe tanımı bize bilginin bir başlangıç noktası olduğunu söylemektedir. Bu başlangıç noktasını Aristoteles akıl olarak belirlemiştir. Şu halde akıldan başka tutunacak bir dal da yoktur.

Burada Edgar Morin'in bir sözünü anmakta fayda vardır. Akıl belki insana değişen şeyler söz konusu olduğunda mutlak hakikatler sunmayabilir; ama insanın elinde de akıldan başka tutunabileceği hiçbir dal olmadığını Edgar Morin akıl için söylediği şu sözlerle ifade eder: "O bizim, gün batışında uçan Minerva kuşumuzdur" (Morin 1995: 116).

Kaynaklar

Feyerabend, Paul K. (1991). Yönteme Hayır: Bir Anarşist Bilgi Kuramının Ana Hatları, (Çev. Ahmet İnam), İstanbul: Ara Yayıncılık.
Feyerabend, Paul K. (1996). "Nasıl İyi Bir Deneyci Olunur?" (Çev. Kurtuluş Dinçer), Bir Bilgi Anarşisti: Feyerabend içinde, (Der. Cemal Güzel), Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, ss. 243-277.
Feyerabend, Paul K. (1999a). Knowledge, Science and Relativism (Der. John Preston), Cambridge: Cambridge University Press.
Feyerabend, Paul K. (1999b). Özgür Bir Toplumda Bilim, (Çev. Ahmet Kardam), İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
Feyerabend, Paul K. (2012). Akla Veda, (Çev. E. Başer), İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
Frege, Gottlob. (2008). Aritmetiğin Temelleri: Sayı Kavramı Üzerine Mantıksal-Matematiksel Bir İnceleme, (Çev. Bülent Gözkân), İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
Güzel, Cemal. (2010). Bilim Felsefesi, İstanbul: Kırmızı Yayınları.
Lakatos, Imre. (2014). Bilimsel Araştırma Programlarının Metodolojisi, (Çev. Duygu Uygun), İstanbul: Alfa Yayınları.
Morin Edgar. (1995). Avrupa'yı Düşünmek, (Çev. Şirin Tekeli), İstanbul: Afa Yayınları.
Sokal Alan. (2011). Şakanın Ardından: Postmodernizmin Bilimsel, Felsefi ve Kültürel Eleştirisi, (Çev. Gülsima Eryılmaz), İstanbul: Alfa Yayınları.
Sokal A. – Bricmont J. (1999). Fashionable Nonsense: Postmodern Intellectuals' Abuse of Science, New York: Picador Publishing.
Sokal A. – Bricmont J. (2013). Son Moda Saçmalar: Postmodern Aydınların Bilimi İstismar Etmesi, (Çev. Barış Gönülşen), İstanbul: Alfa Yayınları.

Anarşist meydan okuma

Paul Le Blanc

Anarşizmin ABD'de köklü bir geçmişi vardır. Henry David Thoreau, 1849'da (Thomas Jefferson'a atıfta bulunarak) "'En iyi hükümet az yöneten hükümettir' sözüne gönülden katılıyorum ve bunun hızlı ve sistematik biçimde uygulandığını görmek isterim." diyordu. ABD hükümetinin köleliği sürdürmedeki ve topraklarının önemli bir kısmını ele geçirmek amacıyla Meksika'ya karşı kirli bir savaş başlatmadaki rolünden tiksiniyordu. Uygulamaya geçirildiğinde bu benim de inandığım, "En iyi hükümet hiç yönetmeyen hükümettir." anlamına gelir ve insanlar buna hazır olduklarında sahip olacakları yönetim şekli budur."[1] Bu,en solda bir politik duruşun belirlenmesidir.

İnsanların kendilerini yönetmeleri ilkesine bağlılık arttıkça sol-sağ biçimindeki siyasi yelpazenin soluna yaklaşılır. Bu temel ilkeye itiraz ettikçe daha sağa kayılır.[2] Aşırı sağda, kralların ve kraliçelerin hiçbir kısıtlama olmadan yönetmelerini savunan mutlak monarşi taraftarlarını, (günümüzde) faşistler, Naziler ve dinci radikaller de dahil demokrasiye bütünüyle karşı çıkan herkesi sayabiliriz. Biraz daha solda, istemeden de olsa ve çoğu zaman demagojik biçimde halk yönetimi yönünde uzlaşan ama öncelikli amaçları toplumlarındaki geleneksel güç yapılarını daha iyi korumak olan muhafazakarlar yer alır. Yelpazenin ortasında, halkın yönetimini politik olarak savunan ama ekonomik olarak savunmayan; kapitalizmin ekonomik oligarşisini savunan ya da en azından kabul eden

---

1 Henry David Thoreau, *Civil Disobedience* içinde Woodcock, George. *Anarchism: A History of Libertarian Ideas and Movements*. (New York: Meridian Books, 1969), 176

2 Brinton, Crane. *The Shaping of Modern Thought*. Englewood Cliffs, (NJ: Prentice Hall, 1963). 174.

liberaller yer alır. Daha solda halkın yalnızca siyasi kurumlar üzerinde değil, ekonomi üstünde de hakimiyetini savunan (1900'lerin başında ABD'de onlar kadar sabırlı olmayan yoldaşları tarafından 'yavaş sosyalistler' -slowcialists- olarak adlandırılan) uzlaşmaya eğilimli reformcu sosyalistler ve daha solda arzulanan amaca ulaşmak için daha derinden, daha ileri, daha hızlı gidilmesi gerektiğine inanan devrimci sosyalistler yer alır. Komünizm, devrimci sosyalist yönelimden doğan en militan ve en etkin yorumdu. Ancak komünizmin Stalinist yansıması bir yandan sol söylemi büyük ölçüde ele geçirirken öte yandan solun temsil ettiği ne varsa ihanet edip çürüttü.

Siyasi yelpazenin en solunda yer alan anarşistler sağdan gelen her türden otoriterliği, uzlaşmayı ve çürümeyi reddederler. Onlara göre 'halkın yönetimi' en iyi Thoreau'nun dile getirdiği biçimde, 'demokratik olarak' seçilmiş olsun ya da olmasın kendileri üstünde hakim olacak hiçbir yönetim aygıtı hakkını kabul etmeyerek kendilerini yöneten insanlar tarafından yerine getirilir.

Bildiğimiz gibi, kötüye giden komünizm korkusu, hayal kırıklığı içindeki bazı muhaliflerini siyasi yelpazenin daha sağına iterken bazılarını da daha sola itmiştir. Totaliterliğe muhalefet etmek için (insan yaşamının her yönü üstünde mutlak kontrol kurmaya kalkışan devlet)bazı kişiler devlet gücüne mutlak bir muhalefete yönelmişlerdir. Emma Goldman 1923'te, "Devlette içkin olan eğilim bütün toplumsal etkinlikleri yoğunlaştırmak, daraltmak ve tekeline almaktır." diyordu. "Buna karşılık devrimin doğası ise büyümek, genişlemek ve kendisini sürekli daha geniş halkalara yaymaktır...Devlet düşüncesi Rus Devrimi'ni boğdu ve özgürlükçü düşünce hakim olmadıkça bütün diğer devrimlerde de aynı sonucu verecektir."[3]

Kapitalist statükoyu reddeden ve daha iyi bir dünya arayışındaki birçok aktivist, Thoreau ve Goldman'la hemfikirler. David Graeber, kendisinin de bir parçası olduğu 21. yüzyıl başı, çağdaş, küresel adalet hareketi hakkında konuşurken: "Anarşizm hareketin kalbidir, ruhudur; hareketle ilgili yeni ve umut verici her ne varsa anarşizmden doğmuştur." Bir anarşist olan David Graeber'in "Aslında devrimci değişim isteyen pek çok kişi,bugüne kadar aptalca şakalarla neredeyse bütünüyle görmezden geldikleri bir gelenek olan anarşizmin günümüzde radikal politikanın yaratıcı enerjisinin en büyük kaynağıolmasından ve bu hareketi ciddiye almanın aynı zamanda onunla samimi ve saygıya dayalı bir ilişki kurmak anlamında olduğu gerçeğini kabul etmekten pek de memnun değiller."[4] diye yazarken gülümsediğini düşünebiliriz.

Gerçek bundan daha karmaşık. Siyasi yelpazenin Marksist kanadından Alex Callinicos, "Hareketin içinde, üyeleri sürekli olarak başkaları tarafından düzenlenen protestoları kullanarak dükkanları, bankaları ve arabaları yakıp yıkan, bazen de polise saldıran anarşist Kara Blok'un taktikleri hakkında Seattle'dan beri bir tartışma

---

3 Emma Goldman, "My Further Disillusionment with Russia," içinde *Red Emma Speaks: An Emma Goldman Reader*, Ed. by Alix Kates Shulman. (New York: Schocken Books, 1983) 398–399.

4 David Graeber, "The Globalization Movement and the New New Left," içinde Aronowitz, Stanley and Heather Gautney, Eds. *Implicating Empire: Globalization and Resistance in the 21st Century World Order*. (New York: Basic Books, 2003), 325–326

sürüyor."diyor. Graeber buna, Kara Blok'un küresel adalet mücadelesinde yaratıcı bir biçimde 'yepyeni bir alan yaratmaya' yönelik bir çabaiçine girdiğini; 'şiddete dayanmayan savaş' (insanlara karşı değil, mülkiyete karşı savaş) ifadesiyle dile getirdiği bir savaşın başını çekip 'insanlara doğrudan fiziksel zarar vermekten kaçındığını'söyleyerek cevap veriyor. 2001'de, Cenova'daki küresel adalet gösterilerinde patlayan 'şiddete dayanmayan savaş' tartışmaları alevlendirdi. "Niyeti bu olmasa da, Kara Blok'un çoğunlukla önemsiz, bazen de aleni biçimde çocukça şiddeti (Sıradan işçiler tarafından kullanılan ATM'leri ve muhtemelen protestocuların sahilde park ettiği ucuz arabaları yakarak küresel kapitalizme nasıl bir darbe vurdular?) sert bir karşılığı meşru hale getirerek polisin ekmeğine yağ sürdü." Bir başka sosyalist aktivist olan David McNally'ye göre, "Bütün anarşistler, 'taktikleri farklı olaylarda değişen' ve katılanları daha çok Quebec protestolarında 'binlerce kişinin başlattığı yaygın sokak direnişiyle bağlantılı olan', Kara Blok denilen gevşek ve akışkan ittifakın yaklaşımıyla özdeş değildir." 'Şiddete dayanmayan savaş' yaklaşımına karşı çıkan Belçikalı devrimci sosyalist Francois Vercammen, 'kitlesel eylemin yerini alan azınlık şiddeti'ni, "Hareketimiz çalışan ve halk kitlelerinin öz etkinliğini kullanarak onların özgürlüklerine kavuşmalarını amaçlar, onların etkin katılımlarını teşvik eder ve kendi içinde demokrasiyi uygular."[5] sözleriyle eleştirir.

Ateşli taktik tartışmalarının David Graeber'in vurguladığı gerçeğin üstünü örtmesine izin verilemez. Hiç değilse 21. yüzyıl başında birçok kişinin hiç de öngörmediği anarşist canlanma 'samimi ve saygılı bir ilişki kurma' ihtiyacını zorlar. Bu kitapta odak noktamız olan devrimci Marksist gelenekle birden fazla biçimde kesişen ve çatışan zengin bir gelenekten gelir.

MARKSİZME KARŞI ANARŞİZM

20. yüzyıl ABD'li anarşisti Paul Goodman 'olumlu iyiler (zorlayıcı) politik kurumlar dışında güçler tarafından kazanıldığı için,özgürlükçülerin politik programının zorunlu olarak negatif' olduğunu söyler. 19. yüzyıl Fransız anarşisti Sebastian Faure'nin belirttiği gibi: Otoriteyi inkar eden ve ona karşı savaşan herkes anarşisttir. Yine de bu çok basit. Her şeyden önce anarşizmin birçok çeşidi var. George Woodcock 'anarşist bireycilikten anarko sendikalizme uzanan çan eğrisi'ne değinir. Daniel Guerin ise bunu, 'Bazı anarşistler toplumsal olmaktan çok bireyciyken bazıları bireyci olmaktan çok toplumsaldırlar.' biçiminde yorumlar. Şunu da ekler: Bireyci olmayan bir özgürlükçü düşünülemez. Halkların üstünde ve yukarısında yer alan bütün hükümet formlarının mutlak olarak reddedilmesinin anarşist düşüncenin esas unsuru olduğu gerçeği değişmemiştir. "Proudhon, yönetilmek gözetlenmek, incelenmek, ihbar edilmek, yönlendirilmek, yasaya tabi tutulmak, disiplin altına alınmak, kuşatılmak, beyni yıkanmak, uyarılmak, ölçülmek,

5 Alex Callinicos, *The Anti-Capitalist Movement After Genoaand New York*, içinde Gardner, Lloyd C., Walter F. Feber, and Thomas J. McCormick, Eds. *Creation of the American Empire*, 2 vols. (Chicago: Rand McNally, 1976), 247, 248.

değerlendirilmek, sansürlenmek ve buyruk altına alınmaktır."[6] diye tepki gösteriyordu. Bakunin devleti 'insanların yaşamlarını mahveden bir soyutlama' olarak sergiliyordu.

Karl Marx'ın zamanından günümüze anarşizm sosyalistlere zorluk çıkarmıştır. Sakallı rakibinin ekonomi çözümlemelerini takdir etse de Marx'i 'tepeden tırnağa otoriter' olarak gösteren büyük Rus anarşisti Mikhail Bakunin bütün Tanrılara ve yönetimlere olduğu kadar aristokrat toprak sahiplerine ve kapitalist patronlara da saldırdı ve insan topluluklarının bir özgür komünler ağı aracılığıyla kendilerini yönetecekleri ademi merkeziyetçi bir gelecek vizyonu öngördü. Bu amaca ulaşmak için Marx'a ve Uluslararası İşçiler Birliği'ndeki (1864-76'daki Birinci Enternasyonal) başka gruplara karşı,sosyalistlerle anarşistler arasındaki karşılıklı atışmalar arasında, dağılmaya neden olacak bir tavırla manevra yapmaya hazırdı.[7]

Marksizm etkisi altındaki sosyalistler, anarşistleri genelde pek de iyi karşılamazlar. 1914 tarihli devrimci sosyalist Kitleler'in sayfalarında Max Eastman, "Anarşistler sanayi demokrasisi umudunu pekiştiren kardeşbir isyan ruhuyayarlar." der. Ardından da ekler: Ama anarşi yalnızca inkar eden bir kelimedir. Onu yakaladığınızda elinizde hiçbir şey geçmez. Üç yıl sonra aynı dergide çizer Art Young, genç ve züppe bir anarşistin düşüncelerini sorgulayaniri yapılı bir kapitalist çizer. Kapitalist "Ama tabii anarşistler bile toplanıp belli yasalara ve işleyişle ilgili kurallara karar verirler, değil mi?" diye sorar. Genç adamın buna cevabı şöyle olur: A, evet, elbette, ama gördüğün gibi kurallarımız bizi bağlamıyor.[8]

Bundan yıllar önce Karl'ın cesur ve hayat dolu kızı Eleanor Marx çileden çıkıp ülkesi İngiltere'nin 'çenesi düşük anarşistlerini'diline doluyor, "Daha genç ya da daha cahil türden birçokları var ki bunlar sözleri iş, yüksek perdedencümleleri eylem, gürültüpatırtıyı devrimci etkinlik olarak kabul etmeye eğilimliler ve bu gürültü paturtının hiçbir anlamı olmadığını bilemeyecek kadar genç ya da cahiller." diyerek hayıflanır. Bu George Plekhanov'un 1895 tarihli broşürü Anarşizm ve Sosyalizm'inin İngilizce çevirisinin önsözünde yer almaktadır. Lenin'in daha sonra şikayet ettiği üzere, bu broşür "İki belirgin bölüme ayrılır.Bunlardan birisi tarihi ve edebidir ve Stirner, Proudhon ve diğerlerinin düşüncelerinin tarihi üzerine kayda değer bilgiler içerir; diğeri ise cahilcedir ve bir anarşistin bir hayduttan ayrılamayacağı gibiahmakça bir tez içerir."[9]

ANARŞİZMİN İKİ RUHU

Anarşist düşüncenin Marksistler tarafından ciddiye alınmamasının daha karmaşık bir örneği, Hal Draper'ın (temsilcileri arasında Marx ve Engels'i, William Morris'i, Rosa Luxemburg'u, Eugene V.Debs'i, Lenin'i ve Troçki'yi saydığı) 'aşağıdan sosyalizm' ve (seçkinci temsilcileri arasında ütopik sosyalistleri, FerdiandLassalle'i, Edward Bellamy'yi,

---

6 Woodcock, George. *Anarchism: A History of Libertarian Ideas and Movements.* (New York: Meridian Books, 1969), 9, 21

7 Daha fazla bilgi için bkz. E. H. Carr, *Michael Bakunin.* (New York: Vintage Books, 1961)

8 O'Neill, William L. *A Better World, The Great Schism: Stalinism and the American Intellectuals.* (New York: Simon and Schuster, 1982), 47, 49.

9 Plechanoff, George. *Anarchism and Socialism.* (Chicago: Charles H. Kerr, 1912), 13-4

Eduard Bernstein'ı, ılımlı Fabian sosyalistlerini, Stalin'i... ve anarşistleri saydığı) bürokratik seçkinci 'yukarıdan sosyalizm' ayrımını yaptığı nitelikli denemesi Sosyalizmin İki Ruhu'dur

Draper Marx'ın en önemli katkısının, kapitalist toplumda çoğunluğu oluşturan işçi sınıfının kendi kendisini özgürlüğe kavuşturması düşüncesini sosyalist mücadelenin anahtarı olarak görmesiolduğunu belirtir. Bu o ve onun bakış açısını benimseyenler için demokrasiyle ekonominin toplumun mülkiyetine geçmesi fikrinin bir potada eritilmesiydi. Çığır açıcı anarşist kuramcılar Pierre-Joseph Proudhon ve Mikhail Bakunin'e odaklanarak aslında onların 'tam anlamıyla otoriter've 'kitlelerekarşıamansız bir küçümseme duygusuna' sahipolduklarını; özgürlükten ödün vermez görüntülerinin aslında 'kafalarındaki diktatörlük ve demokratik kontrolün bastırılması kalıplarını' örtmelerine yarayan bir örtü olarak iş gördüğü sonucuna ulaşır. Bunlar Draper'ın Proudhon ve Bakunin'in yazdıklarından ve yaptıklarını incelemesinden çıkarabildiği noktalar. Başkaları da benzer sonuçlara ulaşmıştır. Paul Avrich Bakunin'i'başkalarına hükmetme konusunda dayanılmaz bir istek duyan bir özgürlükçü' olarak görür. "Aklında bütün bir gizli örgütler ağını şekillendirirken ve takipçilerinden isteklerine koşulsuz itaat beklerken bir yandan dakısıtlamasız bir özgürlük vazedebilirdi." 'Almanlara ve Yahudilere duyduğu hastalıklı nefret (Marx her ikisi birdendi) şiddet kültü ve devrimci ahlak tanımazlığı' vb. yollarla Bakunin daha sonraki otoriter hareketlere rahatsız edici ölçüde yakın hale getirildi.

Draper bunu anarşizmi bir bütün olarak mahkum ederek şöyle geneller: Anarşizm aşağıdan demokratik kontrolün yaratılmasıyla değil, yalnızca birey üzerindeki 'otorite'nin yıkılmasıyla ilgilidir. Buna düşünülebilecek en ileri derecede demokratik toplum düzeninin otoritesi de dahildir... Günümüzün en büyük sorunu modern toplumsal otoritenin büyük güçleri karşısında aşağıdan demokratik kontrolün başarısıdır. Anarşizm aşağıdan-bir-şey hakkında laf kalabalığıyla bu amacı reddeder. Bu, bütün değerleri ters yüz edilmiş bürokratik despotizmin öteki yüzüdür; bir tedavi ya da alternatifi değil.

Draper'a birden fazla anarşist cevap var. Birisi Emma Goldman'ın 1910'da savunduğu açıkça antidemokratik pozisyondur. Goldman demokrasiden,"Otorite, zorlama ve kitlenin geri kalan kısmına bağımlılık ama asla bireyin kendi ruhunu bağımsız olarak keşfetme özgürlüğü ya da özgür bir toplumun doğumu değil."sözleriyle aşağılayarak bahseder. 'Çoğunluğu, iyi için yaratıcı bir güç olarak kabul etmeme' ihtiyacını dile getirir. "... çünkü yoğun bir kitle olarak çoğunluğun hiçbir zaman adalet ya da eşitlik anlamına gelmediğini biliyorum.İnsanın sesini bastırdı, ruhuna boyun eğdirdi, vücudunu zorladı. Bir kitle olarak her zaman bireyliğin, özgür inisiyatifin ve özgünlüğün yok edicisi olacaktır." Goldman, 'toplumsal ve ekonomik refahın yaşayan, canlı gerçeğinin yalnızca çaba, cesaret ve entelektüel azınlıkların uzlaşmaz kararlılığı ile bir gerçeğe dönüşeceği'[10] konusunda ısrarlıydı.

Goldman'ın (Leninist devrimci öncü kavramıyla örtüşen)görüşünün, Draper'ın bütün anarşizmi eleştirdiği otoriterliği zorunlu olarak temsil etmediği savunulabilir. Çeşitli "militan azınlıklar" çoğunlukların gittikçe alışacakları özgürlük vahaları kurmalarıve bunların pozitif etkisinin gittikçe daha fazla insanın çıkarına hitap etmesi mümkündür.

10 Goldman, Emma. *Anarchism and Other Essays*. (New York: Dover Books, 1969), 78.

Öte yandan Goldman'ın söylediklerinin,bencil seçkinlerin (aptal ve yozlaşmış kitlelere olan küçümsemesini açıkça gösteren) 'militan azınlık'ın kendilerini ifade politikasına evrilebilmesi de düşünülebilir. Kitlesel eylem ihtimalinin yerini, küçük grupların kahramanca eylemlerine bıraktığı ikameci bir politikaya, 'yukarıdan bir anarşizme' de dönüşebilir. Ya da en kötüsü Bakuninizmin bir türüne dönüşebilir. Manipülatif, yıkıcı, otoriter, yüzeyin hemen altında.[11]

20 yıl kadar sonra Goldman'ın en yakın arkadaşlarından biri, Alexander Berkman, Anarşizmin ABC'si'nde çok farklı bir kavramdan; Sovyetler Birliği'nde ortaya çıkan komünist diktatörlükten ayrılan ve "Gönüllü komünizm, özgür iradeden doğan komünizm anlamına gelir" dediği 'anarşist komünizm'den söz ediyordu. Goldman'ın yirmi yıl önce söylediklerini aksine, Berkman bu anarşizmin kesinlikle, sömürülen kitlelerin ve toplumun ezilenlerinin başkaldırısından doğacağını öngörüyordu. "Özelde toplumsal devrimin amacı, kitlelerin kendi çabalarıyla maddi ve toplumsal refah koşullarını yaratmalarını, daha yüksek ahlaki ve manevi seviyelere ulaşmalarını sağlamaktır." diye yazıyordu. "Kitlelerin çıkarları ve devrime olan sadakatleri devrimin, adaleti ve tarafsızlığı temsil ettiğine inanmalarına bağlıdır. Bu, devrimlerin insanları büyük kahramanlık ve adama dolu eylemlere sevk etme gücüne nasıl sahip olduğunu açıklar. Rus halkının Şubat ve Ekim 1917'de bütün engelleri aşıp bu kadar büyük bir güçle zafere yürümesinin nedeni bu ruhtu." Berkman, 'işçiler tarafından çalışırken seçilen' işyeri komitelerinin ekonominin halk tarafından kontrol edilmesinin aracı olacağına inanıyordu"Yerel olarak örgütlenen ve ulusal düzeyde birleşen mağaza ve fabrika komiteleri, devrimci üretimi gerçekleştirmeye en uyumlu yapılardır çünkü ulusal düzeyde birleşen yerel ve devlet emek konsülleri, halk kooperatifleri aracılığıyla bölüşümü başarmaya en uygun örgütlenme biçimi olacaktır." Berkman'a göre böyle demokratik bir komünizm özgürlük için gerekli somut temeldir."En derin anlamında özgürlük ekonomik eşitliğin yavrusudur."[12]

---

11 Emile Henry gibi bir anarşist için 1882'de Fransa'da ("batakhane" olarak bilinen ve burjuvazinin ve 'ticaret'in üst tabakasını çekmesiyle tanınan) bir gazinoyu havaya uçurmak ya da 1894'te tarihçi James Joll'ün yazdığı gibi, orta sınıf dükkan sahiplerinden, rahiplerden ve hatta işçilerden oluşan büyük bir kalabalık oturmuş bir şeyler içip müzik dinlediği sırada" "Saint-Lazare garı yakınlarındaki Terminus Cafe'ye bomba yerleştirmek uygun protesto eylemleri arasında yer alıyordu. Henry bombayı "her şeyin alçakça, korkakça olduğu, her şeyin insanların tutkularının, kalplerdeki özgeci eğilimlerin, düşüncenin özgürce serpilmesinin gelişimine engel teşkil ettiği toplumun iğrenç görüntüsünü" protesto etmek için yerleştirmişti. O yıllarda sol kanat bir sosyalist olan ve Goldman'ın tavrıyla tutarlı olarak militanlığının dozunu artırmak isteyen Benito Mussolini 1912'de bireyci anarşist Max Stirner'a övgüler yağdırarak, "İnsanın birey dışında hiçbir gerçekliği olmadığından, bireyin temel güçlerinin yolu açılmalı." diyordu. "Bireyi övüp yücelten, ona daha büyük özgürlük, refah, yaşam alanı veren her ne varsa destekleyeceğiz. Bireyin keyfini kaçıran, onu alçaltan her şeyle savaşacağız." Joll'ün belirttiği gibi Nietzsche ve Stirner'ın yazdıklarından beslenen bazı anarşist akımların 'aşırıya varan tekbenciliği ve şiddete dayalı öz-ifadesi' Kısa süre sonra; bazı eski anarşistler de dahil olmak üzere yakın çevresini yaratıcı seçkinler, kendisini de aptal kitleleri reddetmeye ve iç karartıcı yığınlar üstünde yükselip İtalya'yı yeni bir zafer çağına (Emma Goldman'ın inandıklarının iğrenç bir anti-tezi olduğu söylenmesi gereken faşist bir düzene) götürmeye değer bir Lider olarak gören Mussolini gibi, kendini var eden bir süpermanın ortaya çıkarabilir. James Joll, *The Anarchists*, 130, 137, 172.

12 Berkman, Alexander, *The Life of an Anarchist: The Alexander Berkman Reader*, Gene Fellner,

Anarşizm içinde dinamik bir gerilim olarak görmek daha doğru olsa da bu iki anarşist yoldaş, Goldman ve Berkman tarafından dile getirilen ve yaratıcı seçkincilikle kitlelerin yaratıcılığını karşı karşıya getiren bu bakış açılarını kolaycadengelemek mümkün. Leninist gelenek içinde de benzer bir gerilim görmüştük. Her halükarda anarşizm gerçekliği Draper'ın kabul etmeye yanaştığından çok daha ilginçtir. 'İki anarşizm ruhu'ndan söz edebiliriz. Bunlardan birisi kesinlikle Draper'ın ortaya koyduğu niteliklere sahip yukarıdan anarşizm. Öte yandan da Draper'ın kahramanlarında vücut bulan 'aşağıdan sosyalizm'le birçok ortak noktası bulunan aşağıdan anarşizm. Anarşistler de başkaları kadar dogmatik, sekter, kibirli ve sorumsuz olabileceklerini kanıtladılar. Yine de anarşizmin birçok temel ögesi bu sınırlamaları aşıyor gibi görünüyor.[13]

HAYATİ KAVRAYIŞLAR

Özellikle Peter Kropotkin'in eserlerinde; Karşılıklı Yardımlaşma, Ekmeğin Fethi, Etikkitaplarında ve sayısız broşür ve makalesinde, hayvanlar arasındaki işbirliği ve insan toplumunun çeşitli aşamaları hakkındaki bilimsel çalışmalara dayanan (devletsiz sosyalizm sistemi dediği) işbirliğine dayalı ve devletsiz gelecek görüşü, sömürüsüz ve baskısız bir gelecek toplumunun ortaya konması için zemin hazırlar. Max Eastman'a göre bu görüş, devrimci kurama yapılan en büyük anarşist katkıdır. "En azından amaçlanan toplumun soyut ihtimalini, insanın kalıtsal içgüdüleriyle bağdaşırlığını ve bir kez kurulduktan sonra ayakta kalma ihtimalini ele almadan, tam anlamıyla bilimsel düşünen hiç kimse kendisini bu işe adayamaz." Marksistlerin 'bilimsel' görmediği, ütopik kuram türüne büyük katkısı bulunan günümüz anarşistlerinden Murray Bookchin şöyle diyordu: Marx'ın olgunluk dönemi yazılarında iki şeye takılmıştım: Sahte nesnellikleri ve ütopyacı düşünceye köstek olmaları.[14]

Noam Chomsky'nin de belirttiği gibi, bu tür bir ütopyacılığın uygulanabilirliği, "Tarihin her aşamasında; güvenlik ihtiyacı, ayakta kalma ya da ekonomik gelişme kavramlarıyla haklı gösterildikleri bir dönemden kalan ama artık maddi ve kültürel eksiklikleri azaltmak bir yana, bunları artıranotorite ve baskı biçimlerini yerinden sökmeye yönelmekte yatar."[15] Paul Goodman bunu 1960'larda dile getiriyordu: Anarşizm gayet açık bir önermeyle temellendirilir. Değerli davranış yalnızca bireylerin ya da gönüllü

Ed. (New York: Four Walls Eight Windows, 1992), 285, 328, 329, 330.

13 Barındırdığı onca çelişik farklılıklar içinde anarşizmin hakkını vermek için, hem öğretileri hem yaşamları incelemek gerek. İlkinin bir örneği olarak bkz. Daniel Guerin, Ed., *No Gods, No Masters: An Anthology of Anarchism*, 2 vols., İkincisinin bir örneği olaraksa bkz. Paul Avrich'in iki ciltlik, *Anarchist Portraits* and *Anarchist Voices, An Oral History of Anarchism in America*.

14 Yine de Marksizmin içinde de ütopyacı görüşleri kucaklayan akımlar vardır. Bkz. Ernst Bloch ve Michael Lowy'nin "Marxism and the Utopian Vision," *On Changing the World: Essays in Political Philosophy, From Karl Marx to Walter Benjamin*, 16–22. Ayrıca muhteşem bir yazar, sanatçı, tasarımcı, şair ve devrimci olan, Marksizm'e yakın ve döneminin birçok anarşistine keskin eleştiriler getirmiş bir sosyalist olan William Morris de vardır. Özellikle bkz. *"News From Nowhere"* in *Three Works by William Morris*, and E. P. Thompson, *William Morris: Romantic to Revolutionary*.

15 Noam Chomsky, "Introduction" to Guerin, Anarchism, viii.

grupların tarihsel çevre tarafından ortaya konulan koşullara verdikleri özgür ve doğrudan tepki sayesinde ortaya çıkar... Anarşistler insanın içinden gelenetkinliği artırıp dış güçten geleni ortadan kaldırmaya çalışırlar.[16] Goodman'in 20. yüzyıl sonu modern 'demokratik' Amerikan devletine getirdiği eleştiri anarşist eleştiri üzerinde düşünmeye (ve beğenmeye) değer:

> Somut olarak mevcut hükümet sistemimiz askeri-sanayi yapısını, gizli para-militer teşkilatları, bilimsel savaş kuruluşlarını, şovenistleri, aptalları, polisi, yönetim bürokrasisini, diplomatları, lobileri, parti fonlarına bağışta bulunan kuruluşları, kentsel dönüşümle semirmiş müteahhitler ve emlakçıları, resmi basın ve resmi muhalif basını, bir sonraki seçim için atıp tutmak ve çalışmalar yapmayı, Ulusal Birlik'i vb. içerir.Bu mekanizma,çoktandır içinde yer alangüç ve kar güdülerinin sağladığı ivmeyle ezer geçer; daha öncekilerden radikal biçimde farklı türden kararlar alamaz. En harika insan bile bir görev için seçildiğinde bunun, artık savaş ya da barışla ya da Amerikalıların yaşam biçimiyle ilgili herhangi bir temel konuda toplumsal değişim için kullanılabilecek bir araç olmadığını görecektir.[17]

Lenin'in Devlet ve Devrim'deki "Yalnızca parlamenter anayasal monarşilerde değil, en demokratik cumhuriyetlerde de burjuva parlamentarizminin gerçek özü, parlamentoyu kullanarak hakim sınıfın hangi üyesinin halkı bastıracağına ve ezeceğine birkaç yılda bir kararvermektir." sözleri unutulmamalı. Bu anarşizmdir. Lenin bunun farkındaydı ve "Marx'ın modern devlet mekanizmasının 'ezilmesi' konusunda Proudhon'la aynı fikirde" olduğunda ısrar ediyor;bu, Marksizmden ayrıldıkları nokta olduğu için devrimci pratiği reddeden 'ortodoksMarksistler'in,"bu konuda Marksizmle anarşizm (hem Proudhon hem Bakunin) arasındaki görüşlerin benzerliğini görmek" istemediklerini vurguluyordu.[18]

1917 ile 1921 arasındaki bu dönemde anarşizm ve anarko-sendikalizmle ilişkili olan devrimciler (Rusya, Fransa, İspanya ve bir dizi başka ülkede) Bolşevik Leninist hareketle bağlantılıydılar.

MARKSİZMLE ANARŞİZM

Böyle bir şey belki de ilk kez oluyordu. 1880'lerde ABD, büyük ölçüde devrimci Marksist ve özgürlükçü akımların bir karışımından oluşan Uluslararası İşçi Birliği'nin yükselişine sahne oluyordu. Chicago'da bu kitlesel bir işçi sınıf hareketiydi ve Chicago Haymarket şehitlerinin en bilinenleri olan August Spies ve Albert Parsons'un düşünceleri dikkatle incelendiğinde Marx'tan öte anarşist kuramcıların etkisi altında kaldıkları, ama devlet sorununa Lenin'in

16 Goodman, Paul. *Drawing the Line, Political Essays*. (New York: Free Life Editions, 1977), 176.
17 Paul Goodman, "GettingIntoPower," içinde Paul Goodman Ed. *Seeds of Liberation*. (New York: George Braziller, 1964), 443.
18 Lenin, Vladimir Ilyich içinde *Marx, Engels, Lenin: Anarchism and Anarcho-Syndicalism*. (Moscow: Progress Publishers, 1974), 273.

Devlet ve Devrim'indekine benzer bir ruhla yaklaştıkları görülüyordu. Sosyalizme, işçilerin mevcut devlet aygıtının kontrolünü ele geçirmelerine dayanan bir seçim politikasıyla ulaşılabileceği düşüncesini reddediyorlardı. Devletin zenginlerin ve patronların yanında olduğu ve kapitalizmle birlikte yıkılması gerektiği sonucuna ulaşmışlardı. Sosyalizm, komünizm ve anarşizm kavramlarını birbirinin yerine kullanmaya eğilimliydiler.[19]

21. yüzyıl başları da benzer bir kavramsal geçişmeye sahne olmuştur. Bununla birlikte, 21. yüzyılın ilk yıllarında, anarşizmin özellikle genç aktivistler içindeki dinamik bir gücü temsil ettiği gerçeği;hiçbir anarşist hareketin, Lenin ve diğerlerinin bağlı olduğu devrimci Marksizm'in temsil ettiği güç ve tutarlılık ölçüsünde kuramsal ve stratejik bir yönelim üretemeyen tarihsel yeteneksizliğini ortadan kaldıramaz.[20]

Bu Aşk ve Öfke (Love and Rage) adlı devrimci anarşist grupla ilişkili aktivistlerin öz eleştirilerinde de görülür. "Örgütlenme yöntemi hakkında belirsizlik olması ... kitlesel bir örgütle devrimci bir örgüt arasındaki ayrımın da belirsizleşmesine yol açtı." yorumunu yapıyorlardı. Örgütsel zayıflık tarihsel anarşizmi büyük ölçüde anlatır. Bu aynı zamanda strateji, teori ve amaç konusunda da bir belirsizlikle bağlantılıdır ve "Anarşist bir gelecek ortaya koyma konusunda açık bir kavrama sahip olmayan anarşist bir gruba üye olmanın amacı nedir?" sorusunu doğurur. Sayısız çalışmamızın verdiği derslerden yeni bir teori geliştirme çabalarımız her zaman kesindeğildi. Örgütün üyeleri, Aşk ve Öfke'nin kendilerinin sayısız çalışmalarında bulunmayan ne sunması gerektiğini haklı olarak sorduklarında bu ayrım daha da silikleşti. Bir diğer sorunu da 'Anarşizmin stratejik politik bir bakış açısı için ahlaki bir duruşu yedeğine alma konusundaki ısrarcı eğilimi'biçiminde dile getiriyorlardı. Şöyle ifade ediliyordu:

> Etik sorunlar ne yapılacağından öte neyin yapılmayacağı konusunda daha iyi bir rehber olmaya yatkındırlar. Aşk ve Öfke'de politik konumlar çoğu zaman geçerliliklerine göre değil, doğruluğa yakınlıklarına göre değerlendiriliyordu. Bu, en keskin formüllerin büyük bir istekle benimsenmesine ve sorunlar karmaşıklaştığında tartışmanın bitirilmesi eğilimine yol açıyordu. Bir bütün olarak anarşist hareketin yenilgilerinden ciddi dersler çıkarmayı ısrarla reddetmesi, bu teorik zayıflıkların temellerinin derinlerde olduğunu göstermektedir.[21]

Bununla beraber günümüz anarşizmindeki çeşitli belirtiler, önümüzdeki yıllarda evrilecek olan devrimci sosyalizmin yeni çeşitleri üstünde olumlu bir iz bırakacak gibi görünüyor. Tıpkı Hıristiyanlığı ya da Leninizm'i eleştirel olarak değerlendirirken olduğu gibi, anarşizmi eleştirel olarak değerlendirirken de insafsız davranmak yanlıştır. Bunun iyi bir örneği, ele aldığımız bir anarşist öz eleştiri metninde görülebilir:

---

19 Bkz. Friedrich A. Sorge, A. *Labor Movement in the United States, A History of the American Working Class from Colonial Times to 1890.* (Westport, CT: Greenwood Press, 1977)

20 Michael Albert, *What Is To Be Undone.* (Boston: Porter Sargent, 1974), 189

21 Love ve Rage. *After Winter Must Come Spring: A Self-Critical Evaluation of the Love and Rage Revolutionary* 23, 25.

Bir sistemin son sınavı pratikte doğuracağı sonuçlardır. Hıristiyanlığı Haçlı Seferleri'nden, cadı avlarından ve çağdaş köktenciliğin hoşgörüsüzlüğünden sorumlu tutarız. Leninizm'i, Sovyetler Birliği ve Çin'deki zorunlu kolektivizasyon nedeniyle kitlelerin açlıktan ölümünden ve günümüzdeki çeşitli Leninist grupların anti demokratik uygulamalarından sorumlu tutarız. Benzer biçimde anarşizm de sonuçlarına göre değerlendirilmelidir. Anarşizmin ciddi bir devrimci hareket olarak kısa dönemleri olmuştur ama her seferinde de yenilgiye uğramıştır. Anarşizm yarım yüzyıldan uzun bir süre boyunca bütünüyle marjinalleşmiştir ve mevcut yarı koma halinden çıkma yolunda hiçbir ciddi işaret vermemektedir[22]

Bu yorumlar eleştirel düşünen ve öz eleştirel bir yaklaşıma katkı sağladıkları ölçüde olumludurlar ama eleştirel olmadıkları ve Hıristiyanlık, Leninizm ve anarşizmin görece tarihdışı bir bakışla görmezden gelinmesine yol açtıkları ölçüde olumlu değillerdir. Bunların her biri de kendi adlarına yapılan aptallıklar ve işlenen suçların ötesinde anlamlara sahiptir ve hiçbiri güçlü bir devrimci kuvvet olarak kendini gösteremediği için kolayca yabana atılamaz.

TEK BAŞINA ANARŞİ

"Bir sistemin son sınavı pratikte doğuracağı sonuçlardır"ifadesine karşılık olarak dikkate alacağımız bir görüş daha var. Birisinin insanların özgürlüğü yolundaki mücadeleyi doğru "sonuçlar" almak için bir zaferle sonuçlandırmayı başaramamış olması,devrimci bir yönelimi zorunlu biçimde geçersiz kılmaz. Anarşist şehit Bartolomeo Vanzetti'nin öngörüsünü hatırlayın. 'İlerleme'ye inanan birçok iyimserin aksine 1927'deki idamına bir aydan az kala Çinli bir arkadaşına yazdığı mektupta,"Bana göre insanlığın geri kalanıyla birlikte aslında kesinlikle tiranlığa ve karanlığa doğru sürükleniyoruz."diyordu Üzerinden geçen bunca süreye rağmen, George Orwell'ın daha sonraki iç karartıcı uyarılarını andıran bu yorum, gücünü yitirmemiştir. Yine aynı mektupta mükemmel olmayan İngilizcesinde ışıldayan hitabeti tutkulu anarşist bağlılığını bir kez daha dile getiriyordu:

> Anarşi, yalnızca biz anarşistler, bu ölümcül döngüleri kırıp yeni bir yaşam kurabiliriz. Böylece yeni düzeni yaratan,daha doğrusu, inşa edenşeylerin doğası tarafından üretilendoğal bir eşzamanlılıkla, bugüne kadar olduğu gibi, yukanda değindiğimiz ölü, kapalı döngülere dönmek yerinetarih sonsuz özgürlük denizine doğru akacaktır.

Bu titanlara yakışan bir görevdir. Ama insanlar için de mümkündür. Eğer özgürlüğün mutlu krallığını yaratacağımızı bilirsek kandırılmış, yanlış yollara sürüklenmiş, istismar edilmiş işçi sınıfı ve bütün sınıflardan insanlar da en yoğun biçimde, içgüdüsel olarak, tarihteki en büyük özgürleşme için bize katılacaktır. Ama o zaman bile görevimiz konusunda ufkumuz geniş olmalı yoksa bugünkünün yerini büyük bir kırımın doğalbir sonucu olarak yeni bir tiranlık alacaktır.[23]

---

22 Ibid., 23.

23 Marion D. Frankfurter. ve Gardner Jackson, Eds. *The Letters of Sacco and Vanzetti*. (New York:

Bu sözleri özümserken kapitalist medeniyetin nimetleri karşısında hayatta kalmaya çalışan bir insanlığıkuşatan ölümcül döngüleri 'yalnızca anarşistler'in kırabileceği görüşünü paylaşmak şart değildir. Ama Vanzetti'nin anarşizminin yapabildiğinden fazlasını önerdiği söylemek de doğru değildir. Anarşist gelenek içindeki en iyi akımlarda bile derine inen ve devrimci zaferler elde edebilecek örgütlenmeler ve stratejiler sürdürmekte ciddi kısıtlamalar vardır.

Bunun belki de en iyi görüleceği yer 20. yüzyıl başlarında, her biri kendininkinin tek yol olduğunu düşünen anarşist bireyselcilik, anarko-sendikalizm, anarko-komünizm ve köylü anarşizmi gibi çeşitli akımlardan oluşan, zengin ve coşkulu Rus anarşist hareketidir. Paul Avrich 'kişisel farklılıkları hareketin çıkarına tabi kılmaktakidoğuştan yeteneksizlik' hakkında acı bir yorumda bulunmuşsa da bunu başarmaya yönelik çabalar vardı. En meşhur anarşist yazarlardan Voline, teorik birliğin örgütsel birlikten önce gelmesi gerektiğinin üstünde duruyordu ve bu konuda tahmin edilebileceği gibi başarısız olmuş bir denemede bulunmuştu. Anthony D'Agostino, "Devrimci bir dönüşüm yapmak için en şiddetli ve yıkıcı araçları kullanmaya hazır olan Voline,böyle bir örgütün kendisinin doğal özgürlük idealini kirleteceği korkusuyla,en temel örgütsel ilkeleri reddediyordu." diye yazar. Elbette Voline'in Rus Devrimi'nde anarşistler hakkındaki anıtsal kitabı Bilinmeyen Devrim Rus halkında içkin olduğu varsayılananarşist bakış açısınınbetimlenen koşullar altında nasıl zafere ulaşabileceğine ilişkin açık bir fikre ulaşmadanincelenebilir.[24]

Nestor Makhno gibi aktivistler Voline'i 'toplumsal pratikle ilgisi olmayan ahlakçı bir entelektüel' olmakla eleştiriyorlardı. Makhno, Rus Devrimi ve iç savaş sırasında Bolşeviklerle bazen ittifak yapan bazen de onlara karşı savaşan, Ukrayna'da köylüler arasında en güçlü anarşist hareketin liderliğini yapıyordu.'Büyük, özel olarak anarşizme adanmış, kaynaklarını devrimin düşmanlarına karşı düzenleyen bir örgütün yokluğunun, bir örgütsel rol iddiasında bulunmaihtimalini güçsüz bırakmasından' özellikle korkuyordu. 'Yalnızca marjinal bir düşünmenin parametrelerine sıkışmış,yalıtılmış birkaç küçük grubun takip ettiği' bir anarşizmden bıkmış olan Makhno, 1917 olaylarında önemsiz sayılamayacak bir rol oynayan Rus anarşistlerinin neden yenildiğine odaklanan yıkıcı bir eleştiri ortaya koydu.

Anarşistler örgütsel anlamda yakından bağlantılı olsalardı ve eylemlerinde iyi tanımlanmış bir disipline kati olarak sadık kalsalardı böyle bir bozgunauğramayacaklardı. Ama 'her görüş ve eğilimden' anarşistler (kendi küçük gruplarında bile) iyi tanımlanmış bir eylem çerçevesi içinde özdeş bir kolektif oluşturmadıkları için, tam da bu nedenden dolayı, bu anarşistler kendilerine yönelen politik ve stratejik takibata direnemediler. Organizasyonun olmayışı onları iktidardan da uzaklaştırdı.[25]

Bazen iç savaş döneminin bütün taraflarını karakterize eden trajik gaddarlığı ile anılsa da Makhno'nun Rusya'daki çabaları etkileyiciydi. Arno Mayer, "Ama sonuçta yakın

---

E. P. Dutton and Co., 1960), 308–309.

24 Paul Avrich, *The Russian Anarchists.* (New York: W. W. Norton, 1978), 243; D'Agostino, Anthony. *Marxism and the Russian Anarchists.* (San Francisco: Germinal Press, 1977), 217, 219

25 Nestor Makhno. *The Struggle Against the State and Other Essays.* (San Francisco: AK Press, 1996), 64, 66, 67–68, 110.

çevresindeki köylülüğün küçümsenemeyecek desteğiyle zafer sarhoşluğuna düştüğü için zayıflığının farkında değildi. En önemlisi, genel bir askeri stratejisi ve politik vizyonu olmadığı için kaçınılmazbiçimde yalnız kaldı." Paul Avrich de bu fikirdedir: Bir şehir ekonomisinin karmaşıklığını hiçbir zaman anlamadığı gibi anlamaya da çalışmadı. Şehirlerin 'zehrinden' tiksiniyor, içinde doğduğu köy ortamının doğal basitliğini ise her şeyin üstünde tutuyordu. Avrich "... kendi ilişkilerini yönetmeye alışkın bağımsız üreticiler olan çiftçiler ve köylü zanaatkarların aksine fabrika işçileri ve madenciler karmaşık bir sanayi makinesinin karşılıklı bağımlı parçaları olarak çalıştıklarından Makhno'nun ütopik projeleri küçük bir işçi kitlesi dışında başarıya ulaşamadı."diye ekler. Mayer 'anarşist katılımcı demokrasi cumhuriyetini çarlık sonrası dönemde, henüz oluşma aşamasındaki köylü Rusya'ya ya da en iyi ihtimalle yeni doğmuş bağımsız Ukrayna'ya nasıl uyduracağı konusundaki fikirleri'[26] hiçbir zaman açık değildi.

Çeşitli karşı devrimci ordular Kızıl Ordu tarafından kararlılıkla yenildikçe Yeni Ekonomik Program'daki sonderece köylü yanlısı önlemler, Bolşevik hükümetin elini güçlendirdi ve Makhno'nun güçleri yalıtılıp ezildi. Avrich bazı Rus anarşistlerinin; Bolşevik Karl Radek'in"Romantizm ve örgütlenmeye yönelik içkin düşmanlıkları, artan nüfusu ve girift iş bölümü ile çağdaş bireysel toplumun gerçekleriyle yüzleşmelerini engelleyerek onları başarısızlığa ve yenilgiye mahkum etti." biçimindeki isabetli eleştirisinin 'doğruluğunu istemeden de olsa kabul ettiklerini'[27] söyler.

Makhno, 1920'lerde Paris'te sürgündeyken bu sorundan kurtulmak için 'işçilerin' demokrasisi için mücadele edecek son derece iyi örgütlenmiş bir anarşist partinin kurulmasınısavunan eski Bolşevik işçi Peter Arshinov'la işbirliğine gitti. D'Agostino, Makhno, Arshinov'un kabul etmeye zorlandığı, kendisini sınıf mücadelesi düşüncesiyle temellendiren anarşizmin Marksizm'in yönlendirilmesinde güçlü bir itki olduğunu pek de fark edemese de her ikisinin de 'anarşistlerin saflarında birleşik liderlik ve disiplin çağrısında bulunduklarını, şehirli anarşistlerin çalışma çevresi karakterini sergilediklerini' söyler. Sonunda Arshinov komünizmi kabul etmeye karar verdi ve 1931'de SSCB'ye geri döndü ama '1917'de Lenin'le uzlaşmış olsa da' ne yazık ki 'Lenin'in değil Stalin'in Rusya'sına' döndü. Makhno onu takip etmedi ve 1934'te veremden öldü. Arshinov da çok geçmeden Stalin'in tasfiye süreçleri sırasında öldü.[28]

Anarşizmin kendisini potansiyel bir devrimci durum içinde ciddi bir politik güç olarak gösterdiği bir diğer yer 1936-39 arasındaki iç savaş sırasında İspanya olmuştur. Anarşistler burada Rusya'da mevcut olandan çok daha güçlü bir hareket örgütlediler ve bu, köylü katmanları arasında olduğu kadar işçi sınıfında da kendisine önemli bir taban buldu. Özellikle güçlü ticaret sendikalarının oluşmasıyla sonuçlanan anarko- sendikalist etkiler sayesinde daha tutarlı örgütsel yapılar da kurdular. Ama burada da anarşizmin kısıtlılıkları öne çıktı.

---

26 Arno J. Mayer, *The Furies: Violence and Terror in the French and Russian Revolutions.* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 2000), 389; Paul Avrich, The Russian Anarchists, 219.
27 Avrich, The Russian Anarchists, 239.
28 D'Agostino, 248.

1936'da İspanya'da liberaller, sosyalistler ve komünistlerin Halk Cephesi dar bir seçim zaferi kazandıktan sonra demokratik cumhuriyetin yerini otoriter bir idarenin almasını isteyen muhafazakarlar, monarşistler, faşistler, askerler ve muhafazakar din adamlarından oluşan bir grup tarafından kanlı bir isyan başlatıldı. İspanya Cumhuriyeti'ne kritik önemde bir destek veren, en büyük örgütsel ifadesi Ulusal Emek Konfederasyonu (anarko-sendikalist Confederacion Nacional de Trabajo, CNT) ve İspanyol Anarşist Federasyonu (Federacion Anarcquista Iberica, FAI) olan kitlesel anarşist hareketti.[29]

Anarşistler köklü bir güce ve köylülerle işçiler arasında 19.yüzyıldan beri geniş bir tabana ulaşmışlardı. Gerald Brenan 1930'larda, "Kırsal anarşizm açıkça on altıncı ve on yedinci yüzyıllardaki ilkel İspanya'yı yeniden yaratma girişimidir." diye yazar. "Köylerin komünler oluşturmadığı, toprağı bölüşmediği, parayı ortadan kaldırmadığı ve bağımsızlıklarını ilan etmediği Endülüs'te son yüzyıllarda bir köylü ayaklanması olmamıştır. 'Özgür'den anlaşılan 'yabancı' toprak sahipleri ve polislerdir. Ardından "sanayi işçilerinin anarşizminin pek defarklı olmadığını" söyler:

> Her şeyden önce sanayileşmiş köyleri yada sendikaları için öz yönetim talep ediyorlar; ardından saatlerin kısaltılması iş miktarının düşürülmesini. Daha fazla özgürlük, boş zaman ve saygı talebinde bulunuyorlar. Hepsinden öte bukasabalardaki işçilerin boğaz tokluğuna iç huzurlarını ve özgürlüklerini korudukları ve fabrika yaşamı tarafından ezilip insanlıktan çıkarılmadıkları 17. yüzyılın boş, rahat koşullarınadönmek istediklerini basitçe söylemenin başka bir yoludur.[30]

1936 seçimlerinde muhafazakar hükümetin baskıcı önlemlerine karşılık olarak anarşistlerin büyük çoğunluğu seçimlerden kaçınma konusunda uzun süredir takip ettikleri politikayı bırakıp kıl payı bir farkla kazanan Halk Cephesi'ne oy verdiler. Halk Cephesi'nin iktidara gelmesiyle sağ güçler onu devirmek için harekete geçtiler. Bu hareket sol tarafından işçi sınıfının harekete geçirilmesiyle durduruldu.

Ulusal Emek Konfederasyonu olağanüstü kongreye gitti. Murray Bookchin, "Neredeyse kongredeki bütün konuşmacılar İspanya'nın devrimci bir duruma girdiğini hissediyor gibi görünüyorlardı." der. "Devrimden sonra oluşacak geleceğin toplumunun nasıl örgütleneceğine dair ütopik görünen tartışmaları, pratik ve elbette dolaysız öneme sahiptir." Gerçekten de bu tartışmanın odak noktasıydı. 'İnsanların toplumu özgürce ve doğrudan yönetme yeterliklerine yönelik özgürlük sever bir onama'nın yayıldığı incelikli bir çözüm benimsendi. Ancak delegeler Ulusal Emek Konfederasyonu'nun –askeri darbenin yenilmesiyle- kendisini kitlesel bir devrimci dalganın başında bulduğunda takip etmesi gereken politikayla ilgili pratik politik konularda bir karara varmadan dağıldılar. Ardından

---

29 Bkz. Gabriel Jackson, *The Spanish Revolution, 1931–39*, Ed. by Naomi Allen and George Breitman, (New York: Pathfinder Press, 1973)

30 Gerald Brenan, *The Spanish Labyrinth.* (Cambridge, UK: Cambridge University Press, 1964), 195–196.

ülkenin güncel politik gündemi sol liberal Halk Cephesi hükümetinin yardımına koşan güçlerle otoriter, gelenekçi tepkinin etkin güçleri arasındaki ölümcül savaşla belirlendi. Taraflardan biri İspanyol Cumhuriyeti kavramına ve kapitalizmin yıkılması değil, reforma uğratılması fikrine bağlıyken diğeri hem reform hem devrim güçlerini yok edecek gaddarca bir iç savaş başlatıyordu. Tutarlı bir anarşist alternatif yoktu. Anarşistlerin yetersizliklerinin üstü kuru lafla örtülüyordu. Ulusal Emek Konfederasyonu'nun gazetesinde "Yalnızca zayıf milletlerin güçlü hükümetleri vardır." yazılıyordu. "Bugün İspanya etkisi olmayan zayıf bir hükümete sahip çünkü insanlar kendileri eyleme geçiyorlar."[31]

Yine de Halk Cephesi yükselen faşist saldırı karşısında zayıf bir hükümet olarak kalmaya karşıydı. Anarşistler kendilerini bu hükümete devrimci bir alternatif olarak sunmayıp ne yapacaklardı? Bookchin, "Anarşistler, Durruti gibi militanlar bile, yavaş yavaş en çok karşı çıktıkları varlığa bağımlı hale geliyorlardı: Devlet gücünün kendisine." der. Elbette daha öteye geçtiler. İspanyol Anarşist Federasyonu'nun militan lideri Federica Montseny bunu, "İleri görüş, kararlılık ve kıvrak zeka eksikliği nedeniyle Devrimden kopan ve başka partilerin devrimi kontrol etmelerini gören başka ülkelerdeki Anarşist hareketlerin kaderlerini yaşamamak için koşullar bizi Cumhuriyet hükümetine katılmaya zorladı." sözleriyle açıklar. Bu anarşizmin merkezi kabulünün yıkıcı bir biçimde reddedilmesi gibi görünse de daha fazlası vardı.

Bir Ulusal Emek Konfederasyonu lideri "özel olarak .. işçilerin ve köylülerin kazanımlarına yönelik bir saldırıyı önlemek için hükümete katılmanın" gerekli olduğunu söylerken bir diğeri 'uluslararası burjuvazi'den gelecek askeri yardımı güvenceye almak için "kontrolün devrimci komitelerde değil yasal hükümette olduğu izlenimi uyandırmanın" gereğinden söz ediyordu. görüşüne göre Ulusal Emek Konfederasyonu'nda işbirliğinin önde gelen taraftarlarından Horacio M. Prieto'ya göre,"Özgürlükçüler Cumhuriyetçi bölgede iradelerini dayatacak -hele de faşizm karşısındaki savaşı kazanmaya yetecek- psikolojik ya da maddi donanıma sahip değillerdi."[32]

Uzaktan yorum yapan öfkeli Leon Troçki Bolşeviklerin, General Kornilov'un sağ kanat darbe girişimini yenmek için liberal sosyalist koalisyon hükümetine destek verdikleri ama ılımlı koalisyonun yerine Ekim'de devrimci bir rejim getirmek adına politik bakımdan bağımsız kaldıkları 1917 Rusya'sında olanlarla, İspanya'da anarşistlerin yaptıklarını eleştirel biçimde karşılaştırıyordu.

Troçki, programlarının uygulanabilir olduğunu varsaymak kaydıyla, ilk faşist darbeyi atlatıp güç kazandıktan sonra "kimse Anarşistlerin gerekli gördükleri türden bir rejim kurmalarını önleyemezdi."diye hiddetleniyordu. "Ancak anarşist liderler buna olaninançlarını kaybettiler." "Güç kazanmaktan feragat etmek bütün işçi örgütlerini kaçınılmaz biçimde reformizm batağına sürükler." gözlemini yapar. "Anarşist işçiler doğal olarak Bolşeviklerin izinden gitmeye (işçi köylü devrimi) heveslenirken... liderleri bütün

---

31 Murray Bookchin, *The Spanish Anarchists: The Heroic Years 1868–1936*. Harper and Row, 1977. 290–291, 294, 295; Brenan, 202.

32 Bookchin, The Spanish Anarchists, 284;

güçleriyle kitleleri burjuva rejiminin Halk Cephesi saflarına çekmeye çalışıyordu."

Anarşist ideolojinin merkezindeki hükümet karşıtı, soyut ilkedeki sorunu saptayan Troçki, "Anarko sendikalistler ticari sendikalardaki 'politikadan' saklanmaya çalışırken tüm dünyayı ve kendilerini şaşırtarak burjuva demokrasisinin beşinci tekeri olup çıktılar. Ama bu uzun sürmedi çünkü beşinci teker fazlalıktır."[33] der.

Özellikle İspanyol Komünistlerinin ve Cumhuriyet'in yardımına koşan tek büyük ülke olan SSCB'nin artan etkisinden dolayı, Halk Cephesi rejimi marjinalleşmeye ve böyle radikal bir bakış açıları ve değişken kitle tabanı olan bu güvenilmez ortakları bastırmaya başladı. Barcelona'da, 1937'deki sokak savaşları dışında direniş en alt seviyedeydi. Anarşistlerin bastırılması, devrimci sosyalist POUM'un daha sert bir biçimde bastırılmasıyla birleşince İspanyol Cumhuriyeti'nin manevi gücünü ciddi ölçüde sarstı. Cumhuriyet'in; işverenlerinin gücüne meydan okuyan işçileri desteklemeyi başaramamak (ekonomik sömürünün her zamanki gibi devam etmesi işçilerin manevi gücünü sarsıyordu) topraklarael konulmasına izin vermedeki ve (içlerinde gelenekçi din adamları ve muhafazakar toprak sahiplerine yardıma koşan unsurlar da barındıran) köylülerin devrimci komünler yaratmadaki başarısızlıklar, İspanya'nın Fas'taki durumuyla ilgili sömürgecilik karşıtı bir duruşu benimsemenin reddedilmesi (bu, faşist ordununFaslı paralı askerleri kullanmasınıkolaylaştırıyordu) vb.ılımlı toplumsal ve ekonomik politikaları gördüğümüz gibi "uluslararası burjuvaziden" destek alınmasının ve ihtiyaçların karşılanmasının önündeki engellerdi. Ama bu, 'kapitalist demokrasileri' İspanyol Cumhuriyeti'nin yardımına koşmaya ikna etmeye yetmiyordu. Aynı zamanda Hitler ve Mussolini İspanyol fikirdaşlarına cömertçe yardım ediyorlardı. Cumhuriyet 1939'da yıkıldı.[34]

ŞİDDET VE OTORİTE

Bu örneklerin de gösterdiği üzereayrı bir politik yönelim olarak anarşizm, geleceğin nasıl olabileceğine ilişkin birbakış açısıve mevcut toplumdakibaskıcı gerçekliğe karşı bir protesto olaraketkili olabilir. Kendi başına böyle bir protestoyla,bakış açısının hayata geçirilmesini ilişkilendirecek biryeterliğihiçbir zaman göstermedi. Bazı kısıtlılıklarıyla eleştirel bir yüzleşmenin ardından, daha uygulanabilir yönelimler sağlamak için kavrayışı ve bakış açısı başka ögelerle harmanlanabilir.

Bütün bunlarda söz etmeye değen,yaşam yolculuğu kendisinitutkulu ama kesintilive kesintisiz bağlantılar aracılığıyla Marksizm, Leninizm, Troçkizm, anarşizm ve Hıristiyanlık a getiren Simone Weil'ınışıltılı zekasının değindiği sorunlardır.[35]

1930'ların sonunda sol kanat aktivistliğinden nihai olarak dönmesinden önce Weil iç savaşın kızıştığı Fransa'dan İspanya'ya geldi. İspanyol halkı içindeki karşı-devrim aleyhtarı

---

33 Leon Trotsky, *The Spanish Revolution, 1931–39*, Ed. by Naomi Allen and George Breitman (New York: Pathfinder Press, 1973), 1931–39, 314–315.

34 Daha önce alıntılanan Carrand Bolloten metnine ek olarak bkz. Pierre Broue and Emile Temime. *Revolution and Civil War in Spain.* (Cambridge, MA: MIT Press, 1970)

35 Bkz. Lawrence Blum ve Victor J. Seidler. *A Truer Liberty: Simone Weil and Marxism.* (New York: Routledge, 1989)

devrim mücadelesinde yer alan birçok uluslararası gönüllüden biri olarak Weil da bu geniş ve canlı anarşist akım saflarında kendi yerini buldu. Yine burada 'halkın büyüklüğünü ve kusurlarını en değerli ve en değersiz amaçları'gördü. Şöyle diyordu:

> Ulusal Emek Konfederasyonu ve FAI herkesin girebileceği bunun sonucu olarak hem ahlaksızlık, sinizm, fanatizm ve zorbalığı hem de aşk ve kardeşlik ruhu ve hepsinden öte -aşağılananlara çok yakışan-onura duyulan saygının sıradışı bir karışımıydı. Bana göre idealistler şiddet ve düzensizlik ögeleri hakkında baskın geliyorlardı.[36]

Bir kaza İspanya'da bulunuşuna son verdi. Ve çatışmadan sarsılmışhalde döndü. "İç savaşın ıstırabı içinde ilkelerle gerçekler arasındaki bütün ortak ölçütler kayboldu ve eylemleri ve kurumları yargılamada kullanılabilecek her türden ölçüt ortadan kalktı." ve ardından "İç savaşın kokusu kanın ve terörün kokusu demektir." yorumunu yapıyordu. Weil, faşistlerle birlikte hareket eden yeniyetme bir mahkumla karşılaşan efsanevi anarşist komutan Buenaventura Durruti'nin, 'anarşist ideallerin güzelliği' hakkında bir saate yakın konuşarak on beş yaşındaki çocuğa anarşist birliklerine katılmakla kurşuna dizilmek arasında bir seçim yapma şansı verdiğini anlatır. Delikanlı ölümü seçer ve Weil daha sonra "Bu küçük kahramanın ölümü hiçbir zaman vicdanımı rahat bırakmadı."diye yazar. Şu aklında kalır: "Cesur görünümlü adamlar ... sofra başında neşeli, kardeşçekahkahalarla kaç din adamı -ya da daha esnek bir kavram kullanarak- kaç 'faşist' öldürdüklerini" ayrıntılarıyla anlatıyorlardı." Görünüşe bakılırsa "Belli bir insan grubu geçici ve tinsel otoriteler tarafından yaşamının bir değeri olanlar kategorisinin dışına çıkarıldığı anda, insanlara cinayetten daha doğal gelen bir şey olmuyor." İspanya Cumhuriyeti'nde silahlı güçler ve siviller arasındaki mesafeye dikkat çekerek 'tam da zenginle fakir arasında olduğu gibi' halk ve anarşist militanlar arasında da bir uçurum, iki değişik tavır görür. Bunların ilki her zaman mütevazı, itaatkar ve çekingenken diğeri kendinden emin, cüretkar ve küçümseyicidir.[37]

İspanya savaşının faşist, militarist ve muhafazakar kanadındakiler de düşmanlarının ve kurbanlarının insanlığına daha az umursamaz değillerdi, hatta vahşi bir otoriterliğe daha eğimliydiler (anarşistlerin aksine kendi ideolojileri konusunda tamamen tutarlıydılar). 1919'da genç Sovyet Cumhuriyeti'nin korumak adına Kızıl Terör'ün yaptığı aşırılıklar ve şiddet uygulamalarıyla karşılaşan Victor Serge'nin değindiği konu hatırlanabilir. Serge şöyle yazıyordu: Bu aşırılıklar kaç idama, aşağılamaya, acımasız baskıya, tehditkar misillemeye karşılık geliyor? Eğer öbür taraf kazansaydı daha merhametli olacak mıydı? 'Askerlerin desteğini alan yaşlı generallerinentrikaları' Bolşevik rejimini yıksaydı "Rusya Kızıl Terör'den kurtulup Beyaz Terör'e maruz kalacaktı ve proleterya diktatörlüğü yerini karşıtına bırakacaktı." (İtalya ve Almanya'da faşist ve Nazi yükselişi tam da solun iktidarı ele geçirmesi ihtimaline -ve bunu başaramamasından dolayı- bir tepki

36 Simone Weil, "Letterto Georges Bernanos," içinde *Simone Weil Reader*, George A. Panichas, Ed. Wakefield, (RI: Moyer Bell Limited, 1977) 213–222 • 289 289 numaralı dipnotlar.
37 Ibid. 75–77.

olarak mümkün olmuştu.) Anarşizmden Bolşevizm'e kayan Sergeyine de Bolşeviklerin 'hoşgörüsüzlüklerinde, devletleşmeye olan imanlarında, merkeziyetçiliğe ve yönetim tekniklerine yaslanmalarında'yanıldıklarınısöyleyen anarşist etkisindeki görüşü terk etmemişti. Ancak otoriterliğin ve şiddetin nedeni olarak 'iç savaş, abluka ve kıtlığı' görüyor ve ayakta kalmayı başarırsaközellikle kendini 'özgürlüğe ve özgürlük ruhuna' adamış ve büyük çoğunluğu Bolşevik hareketin parçası olan kişilerin çabalarıyla, çarenin kendiliğinden bulunacağına inanıyordu.[38]

Weil kendisinin böyle bir seçim yapmaya başaramadığını gördü. Özgürlükçüler, "Askeri kısıtlama, polis kısıtlaması, zorunlu çalışma ve basın, radyo ve her tür iletişim aracı eliyle yalanların yayılmasını nefretle karşılarlar. Toplumsal farklılıkları, gelişigüzelliği, vahşeti nefretle karşılarlar." Ancak Weil bu tür şeylerin Cumhuriyetçi İspanya'da, anarşistler arasında bile gördüğü gerçekliğin parçası olduğunu belirtip devrim Rusya'sının ilk dönemlerindeki gerçeklerle çarpıcı bir karşılaştırmalı analiz önerdi. "Rusya'da Lenin açıkça ordunun, polisin ya da halktan ayrı bir bürokrasinin olmadığı bir devlet talep ediyordu." "Lenin ve arkadaşları,gücü ele geçirdikten sonra uzun ve acılı bir iç savaş yoluyla,talihsiz bir halkınsırtına yüklenmişen ağır yük olan bürokratik, askeri ve polisedayalı bir sistemin inşasına koyuldular" Lenin'in ve yoldaşlarının iyiniyetini sorgulamak mümkün olsa da "Katalonya'daki anarşist yoldaşlarımızın iyi niyeti sorgulanamaz." "Orada bile anarşistlerin özgürlükçü ve insancıl idealine tamamıylaaykırızorlamalar ve insanlıkdışı uygulamaların örneklerini görürüz.Zorunluluklar ve iç savaş ortamının atmosferi iç savaş aracılığıyla korumaya çalıştığımız büyükamaçlarımızı alıp götürüyor."[39]

Aynı dönemde A. J. Muste daha önceki Hıristiyan pasifist fikirlerine geri dönüşünü açıklamak için benzer görüşler dile getiriyordu. Bu Weil'ın kendisinin başaramadığı bir çeşit anarko-pasifizmin zirve noktasıydı.

Muste'nin de katıldığı Leninist-Troçkist hareket 1930'ların ortalarında yeni bir dünya savaşının kaçınılmaz olduğu ama bunun (I. Dünya Savaşı'nda olduğu gibi) küresel devrimci darbeler oluşturacağısonucuna ulaşmıştı. Muste'ye göre bu, "Savaşı hem tükenmiş bir ekonomik düzeninen çirkin meyvesi olaraknefretle karşılamak hem de o aynı savaşı kendilerine kapitalizmin çöküşünü hızlandırma fırsatı sağlayan bir şey olarak 'hoş karşılamak' arasındaki çelişkiyle ilgiliydi. 'Bunun yansıması, Lenin'in 1. Dünya Savaşı ile ilgili olarak kullandığı "Emperyalist savaşı bir iç savaşa çevirin." ifadesinin yeniden canlandırılması oldu.

Muste, "Savaş ... hem uluslararası hem iç savaş biçiminde olacak belli ulusal sınırlar dahilinde kalmayıp her toplumda, her şehirde, her köyde, her caddede gerçekleşecek. Bu savaş toplu intihardan başka bir şey değildir." sonucuna ulaştı. Ayrıca bunu 'mevcut toplumsal ve politik düzeni büyük ölçüde belirleyen ruha yenilmek' ve "gücün felsefesini, güç istencini, karşıtını aşağılama, üzerinde hakimiyet kurma ve onu yok etme isteğini, şiddet ve hile yöntemini, 'amaç aracı haklı kılar' görüşünü benimsemeyi yücelten kapitalizmin en

38 Victor Serge, *Memoirs of a Revolutionary*. (London: Writers and Reader, 1984), 74, 77.
39 Simone Weil, *Formative Writings 1921–1941*, Dorothy Tuck Mcfarland and Wilhelmina Van Ness, Eds. (Amherst: University of Massachusetts Press, 1988), 256.

kötü yöntemlerinin kabul edilmesi" olarak görüyordu. Muste bunu "sonunda yozlaştıran, bozan, proleterya hareketi içinde iyi, idealist, cesur, kendisini feda etmeye hazır olan her şeyi büyük ölçüde yıkan" bir şey olarak görüyordu ve bu noktayı aydınlatmak için Rus devrimci deneyimine işaret ediyordu:

> Bir devrimi şiddetle başarıya ulaştırırsınız. Yine de herkes bilir ki bu ancak görece küçük bir kısmı için geçerlidir. Devriminizin etrafında savunma amaçlı bir şiddet duvarı örmeye başlarsınız. Büyük bir savaş, baskı ve terörizm sistemi inşa edersiniz. Bir Çeka (gizli polis), istihbarat ağı, sayısız devrim mahkemesi kurarsınız. Acımasızlığı büyük bir erdem mertebesine çıkarırsınız. Bile isteye bireysel insan yaşamı hakkında hissiz hale gelirsiniz (Kendinize bunun geçici bir süreliğine olduğunu söylersiniz). Elinize ne geçer? Elbette bugüne kadar olduğu gibi sosyalizmden çok uzaklaşmış bir şey. Ve kimse bugün varlığını sürdüren baskı sisteminin, her sistem gibi yerleşik çıkaradönme işaretleri verdiğini inkar edemez.[40]

Bu 'yerleşik çıkar'Stalin'in terk etmesinde 'Lenin'in temel dünya devrimi kavramının ... Leninist savaş karşıtı mücadele kavramının...Leninist parti demokrasisi kavramının' yerine 'totaliter bir devlet sistemini ustalıkla kullanma'nın karşıtı haline geldi.[41]

2. Dünya Savaşı felaketininardından, 1940'lardan seksenli yaşlarında, Vietnam Savaşı aleyhinde geniş bir koalisyonun başındayken ölümüne kadar Muste, bir Soğuk Savaş kamplaşması içinde karşı karşıya gelen, her ikisi de kitle imha silahlarını ustalıkla kullanan iki güç bloğu görüyordu. Muste, 'politik bakımdan akıldışı ve ahlaki bakımdan savunulamaz ve iğrenç bir vahşet' olan nükleer savaş riskini alma konusunda 'iki düşman güç bloğunun liderleri arasında bir fark olmadığını'gözlemledikten sonra 'hangi provokasyon ya da tehlike olursa olsun ne öte dünyada ne bu dünyada silahlarımızın başka insanları; erkekleri, kadınları, yaşlıları, çocukları ayırmadan yok etmesinin haklı görülmesinin mümkün olmadığı'nda ısrar ediyordu.[42]

İlk atom bombası kullanılmadan önce bile Simone Weil pasifizmden uzaklaşmışsa da 2. Dünya Savaşı boyunca milyonlarca insanın canına mal olan şiddetin gelgit dalgalarıyla ne yapacağını bilmez haldeyken(General De Gaulle'nin 'Özgür Fransız' hareketiyle işbirliği nedeniyle ödün verdiğini düşünerek) kendisini aç bırakarak öldürdü. Aynı anda ruhu hem parlak bir tinsellikle kaplıydı hem de kötülük karşısında trajik biçimde çaresizdi. "Bir benzeri olmayan zamanlarda yaşıyoruz." diye yazıyor ve "Bugün bir aziz olmak bile neredeyse tek başına yetmiyor; bugünün bizden talep ettiği gibi bir benzeri olmayan yeni bir azizlik mertebesine ihtiyacımız var."Şöyle diyordu:Cılkı çıkmış bir aracım. Fazlasıyla

---

40 A .J. Muste, "Return toPacifism" (1936) içinde Muste, A. J. *The Essays of A. J. Muste*, Nat Hentoff, Ed. (New York: Simon and Schuster, 1970), 197, 199.
41 Ibid., 198.
42 Ibid. 387, 391.

yorgun düştüm.[43]

Savaşın yıkımının eşiğinde, muhtemel nükleer yok oluşun gölgesinde, Weil'ın İspanyol İç Savaşı'nın arifesinde yazıştığı Katolik yazar Georges Bernanos insanlık için en büyük tehlikenin anarşizm, Leninizm ya da başka bir radikal isyandan tamamen farklı bir yerden geleceğini vurguluyordu:

> Uzun süredir bir gün yıkım teknolojisinin artan gücünün türümüzün bu dünyadan silinip gitmesine neden olup olmayacağını düşünüyorum. Yok olmamızın sorumlusu zalimlik olmayacak.Hele zalimliğin uyandırdığı öfkenin ve bunun doğal sonucu olan misillemelerin ve intikam hissinin payı daha da az olacak...Ama uysallık, modern insanın sorumluluk eksikliği, her ortak buyruğukölece bir tavırla, alçakça kabulü sorumlu olacak. Gördüğümüz dehşet ve daha da büyüklerini görmüş ve görecek olmamız dünya üstünde asilerin, baş kaldıranların, ehlileştirilemeyen insanların sayıca artmasının değil; itaatkar, uysal insanların sayısınınkararlı, görkemli bir hızla artmasının işaretidir.[44]

Muste Amerikan militarizminin ve ona eşlik eden devlet müdahalesininuygulanmasını ya da işinin kolaylaşmasını sağlayanher tür uzlaşmacı eylem karşısında uyarıda bulunarak devletin teşvikiyle uygulanan her tür şiddete karşı 'Kutsal İtaatsizlik'fikrini benimsedi ve bu konuda çağrı yaptı. Sahip olduğu Tanrı duygusu ve Hz. İsa algısı Weil'in ilerleyen dönemlerdeki düşünceleriyle ortak noktalara sahiptir. ('Tanrı'nın çocuklarının,barındırdığı ve barındıracağı bütün akıl sahibi yaratıklarla birlikte evrenin kendisi dışında burada, aşağıda başka bir ülkeye sahip olmaması', 'sevgimizin bütün her yere uzanıp her köşede eşit biçimde dağılması' ve 'Hz. İsa'nın, Göksel Babamızın mükemmelliğine erişmemiz için onun ışığını bizlere ayrım gözetmeden sunmasını taklit etmemizi söylemesi' vb.)[45]

Yine de Muste'nin dini duygusu ve algısı çevresindeki dünyayla ve daha iyi bir

---

43 Weil, "Last Thoughts," *Simone Weil Reader*, 113, 114. Weil, De Gaulcülüğün sağ kanat bir milliyetçi harekete dönüşmesinden korkuyor, Alman halkını şeytanlaştırma eğilimine muhalefet ediyor ve Fransız sömürgeciliğine olan bağlılığından büyük rahatsızlık duyuyordu. Bkz. Simone Petrement, *Simone Weil, A Life*, 492, 503, 506, 533. Weil'ın (Petrement, 320-322, 502'de güzel bir biçimde özetlenen) Marksizm eleştirisi kendi reddedişini temellendirmekle kalmıyor, daha sonraki Marksist teorik çalışmalar için de verimli sonuçlar doğuracak tartışma konuları sunuyordu: İnsanlık tarihinde savaşın doğası ve rolü, ezilenlerin aynı zamanda ezen olabileceği gerçeği (Marksist bir çerçeve içinde hareket eden "Weil sonrası", ırkçılık karşıtı ve feminist teorilerin karşılaştığı bir soru) Marx'ın geçmiş devrimlerle ilgili söylediklerinin tasarlanan sosyalist devrimin gerçekten özgürleştirici karakteriyle nasıl uzlaştırılabileceği ve sanayide çalışmanın ve devlet mekanizmasının baskıcı karakterinin böyle bir devrimden sonra nasıl yenileceği vb. David McLellan'ın da dediği gibi "onun mutlak olandan duyduğu rahatsızlık" Weil'ın "zemine sağlam basmasını" zorlaştırdı ama bu "insanlık durumunun birçok alanını aydınlatan yazılarının parçalı ışığını karartmaya" yetmez (McLellan, *Utopian Pessimist: The Life and Thought of Simone Weil*, 272).

44 Muste, A. J. *The Essays of A. J. Muste*, Nat Hentoff, Ed. (New York: Simon and Schuster, 1970), 355.

45 Ibid, 356, 374.

dünya için mücadelenin mümkün olduğu düşüncesiyle daha bağlantılı görünüyor. 'Hz. İsa'nın; takipçilerinin etik, toplumsal çabayla yeryüzünde Tanrı Krallığı uğruna mücadele edip bunu başaracaklarını gerçekten ummaması'fikri onun için mantıksızdı. Aslında "Eğer O'nun büyü taciri bir kurtarıcınınmüdahalesi yoluyla Krallığın en sonda kurulacağını umduğunu varsayarsak O'nu bütünüyle tutarlı bir kişi olarak düşünmek imkansızdır." Muste bu konuda ısrarcıdır:

> Tanrı Babadır. Tanrı Sevgidir. Kendisini inkar edemez, çocuklarıyla ilgilenen bir babadan başka türlü davranamaz... Tanrı insanlar arasında hakimiyetinin gelmesini ister. Sevgisiyle insanları sevginin yoluna kazanma mücadelesinden vazgeçmez. İnsanların toplumu kardeşlikten başka bir temel üstünde temellendirme çabaları başarısızlığa mahkumdur.[46]

Bunun pratik anlamı öte dünyaya ait olmaktan başka bir şey değildir. "Birleşik Devletler'in oynadığı rol ... Batı'nın Asya, Afrika ve Latin Amerika üstündeki ekonomik, politik ve askeri hegemonyasını sürdürmektir." yargısıyla yüzleşmek Muste'nin merkezi yönelimidir. "Birleşik Devletler kendisini komünist gücü kontrol altına almak için küresel bir güç savaşına girmiş olarak düşündüğünden aynı zamanda "Batı dışı dünyada ulusal bağımsızlık ve radikal sosyo-ekonomik değişim amaçlayan devrimci hareketleri sürekli olarak engellemeye ya da en azından önemli ölçüde frenlemeye çalışan pozisyonda... çok güçlü ve zengin bir millettir." yorumunu yapar. 'Gelişmiş Batılı toplumlarla, dünyanın beyaz olmayanların yaşadığı azgelişmiş bölgelerinin yaşam standardı arasındaki azalacağına artan uyumsuzluk' 'güç mücadelesi, silahlanma yarışı ve şirketlerinin ekonomik çıkarı ile meşgul olması nedeniyle' Birleşik Devletler, "Bu uçurumu kapatmak için kayda değer hiçbir şey yapmaz."[47]

Muste, Birleşik Devletler de dahil olmak üzere, dünya genelinde beyaz olmayanların baskıya uğramasında ve sömürülmesinde,'yüzleşmemiz gereken en derin ve en önemli şey' olan 'halklar arası uçurumu' yaratan ve 'hakkında düşünüp anlamının farkında olmanın çağdaş sorunlarla uğraşmanın temeli olduğunu' ileri sürdüğü 'beyaz üstünlüğünün' zehirli rolünü vurguluyordu.[48]

Barış mücadelelerinin ve 'burada, evde gerçek, ırklar bakımından bütünleşmiş bir demokrasinin', 'geri kalmış ülkelerdeki demokratik devrimlere' verilecek destekle birleştirilmesi gerektiğini savunuyordu. 'Yarım yüzyıl öncesininekonomik refah, toplumsal adalet, insan ilişkilerinde sevecenlik, eşitlik ve savaşların bitmesi ideallerini -bütün bunları birlikte- arayan işçi ve sosyalist hareketine' de işaret ediyordu. Kendi kaderini belirlemenin ve sevilen bir topluluk inşa etmenin insanın elinde olduğuna inanılır. Muste bu konuda fikir yürütüyordu: Günümüzde böyle bir harekete ihtiyacımız var ve bunun böyle değişken

46 Muste, *Non-Violence in an Aggressive World.* (New York: Harper and Brothers, 1940), 34–35.
47 Muste, A. J. *The Essays of A. J. Muste*, Nat Hentoff, Ed. (New York: Simon and Schuster, 1970), 457.
48 Ibid., 458.

koşullar altında nasıl toparlanabileceğini kestirmek kolay değil.[49]

Ancak bu bakış açısıyla bütünleşik olarak 1930'ların sonundaki zorlukla kazanılmış kavrayış; şiddete dayanan stratejilerin reddedilmesini ve 'bu koşullar altında bir halkın özgürlük hissinden ve eski boyunduruktan -vaat edilmiş ülkeye girme hissi- doğan, onun enerjisini tamamen kullanıma sokan,şiddete dayanmayan bir örgüt'kurulmasını gerektiriyordu.

Bir Muste hayranı olan Paul Goodman, "Pasifizm devrimcidir: toplumsal yapıda, ulusal egemenliğin gücünden kurtulmak da dahil, derin bir değişim olmadığı sürece barışa ulaşamayacağız." diyordu. Aynı zamanda bunu, '... yapmak için' iktidara gelmek ya da sırfkendinde bir amaç olarak 'iktidara gelmek' ve böylece 'yönetme ve zorlama' meselesine girmek biçimindeki düşünceyi reddeden kendi anarşizm yorumuyla da birleştiriyordu.

Bu The Joy of Sex kitabıyla tanınsa da ciddi bir anarşist kuramcı olan Alex Comfort'un ileri sürdüğü, anarşist duyarlılıkları yansıtan gerçek bir devrimin 'bir altın çağı takip eden bir ıslah ya da intikam eylemi değil, ilerledikçeamaçlarını aşan, kesintisiz bir insan etkinliği'olduğu kavramıyla birleştirilir. Comfort'un arkadaşı Briton Nicolas Walter'ında dediği gibi: Önemli olan gelecek de değildir, sabit bir ideale körü körüne bağlılık ve güzel bir ütopyanın dikkatle ele alınması da. Acı bir gerçekliğin şu anda, geç de olsa tanınması ve kötü bir duruma sürekli olarak direnmek. Walter 1969'da "En anarşist etkinlik kazanamayacağımız ve belki de hiç bitmeyecek ama yine de savaşmaya değer bir mücadeledeki öncünün ya da en azından bir nöbetçinin eylemi olarak düşünülebilir."[50]

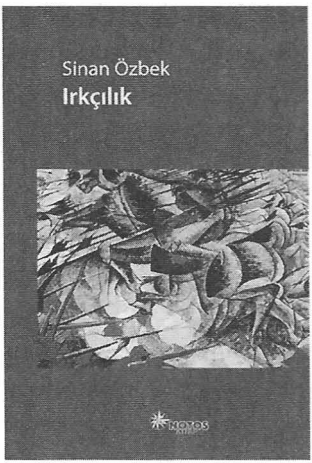
Gerçeğe devrimci Marksist bir bakış açısıyla yaklaşanlar ve birçok başkaları; sürekli olarak yaşamın, kültürün ve çevrenin aşağılanıp imha edilmesinin er ya da geç (ama belki de zamansız) bir sonucu olarak 'hiç bitmeyen mücadele'nin ortadan kalkmasına,yani kazanmamaya dayanıp dayanamayacağımızı sorabilirler. Anarşizm gerçek bir seçenek sunup uygulanması başka, daha iyi bir dünyayı mümkün hale getiren bakış açılarıyla birleşmediği sürece, sağladığı kavrayışyetersiz kalmış sayılır.

Şurası bir gerçek ki Muste'nin görüşleri ABD'deki sivil haklar hareketinde ve 20. yüzyılın ikinci yarısındaki bazı başka barış ve adalet mücadelelerinde belli ölçüde onay gördü. Sistemsiz görünen, Marksist ve Hıristiyan geleneklerden unsurlarla karışmış bu anarko-pasifizm kavrayışı ve ruhu, 21. Yüzyılın çok yönlü mücadelelerine de katılmıştır.

Çeviri: Serbun Behçet

49 Muste, "Getting Rid of War," and "The Fall of Man" (1964) içinde Muste, A. J. *The Essays of A. J. Muste*, Nat Hentoff, Ed. (New York: Simon and Schuster, 1970),, 391–392, 448–449.

50 Bkz. George Woodcock, Ed. *The Anarchist Reader*. Glasgow, (UK: Fontana, 1977)



Sinan Özbek
Irkçılık

Notos Kitap Yayınevi'nden
Çıktı.

Estetik anarşi

Christiane Vollaire

Sanatın çağdaş boyutları anarşist teorilerden gelen bazı ilkelere açıkça sahip çıkıyor. Sanat, "güdümlü" olmadığı durumlarda bile kültürel düzenin bütün biçimlerini (sansür, sanatsal bir eylemin geçmişteki uygulama kuralları, akademizm) veya tüm ekonomi-politik düzenlemeleri (marketing, reklam propagandaları) yadsımak ya da alaya almak yükümlülüğünde olduğunu ileri sürüyor.

Dahası, Dada hareketinin getirdiği kırılmadan beri, sanatsal uygulamalar artık sadece daha önceki sanatsal geleneklerin yadsıması olarak değil de sanatın özünü oluşturan şeyin de reddi olarak kendisini kabul ettirdi. Çağdaş dönemde bir eser ortaya koymak, o güne kadar dışlanmış olanın bundan böyle estetik alanına birçok açıdan dahil edilmesiyle ilgilidir. Buna Duchamp'ın "Ready-made" yapıtları ilk ve aynı zamanda emsal oluşturacak örneklerdir. O halde değerlerin ve estetik hiyerarşinin alaşağı edilişine ama aynı zamanda bu alaşağı edilmenin bile geri dönüşümünün sanat piyasasında yeni bir satış argümanına dönüştürülesine tanık oluyoruz.

Böylece 20. Yüzyılının başında anarşist kültürün ortaya çıkardığı politik-estetik Dadaizmi belirleyen yıkıcı, ihlal edici, özgürleştirici tavırlar, artık sıklıkla çağdaş akademizmin standart tavırlarına dönüşüyor. Üstelik bu yüzden sadece etkin şiddetini değil asıl siyasal anlamını da yitiriyor ve böylece anarşist hak iddialarının sapmasına yol açıyor.

ESTETİĞİN KÖKENLERİNDEKİ DÜZENSİZLİK İLKESİ

Ancak bu sapmayı anlamak, öncelikle estetik kavramının öz temellerine ve onu oluşturan ikileme ulaşmayı gerektirir. Gerçekten de estetik, başlangıcından beri en kusursuz haliyle, akılcı düzenin biçimleştirmelerini (formalisation) hiçe sayandır. Algıyla, haz duygusuyla, zevk ve iğrenme biçimleriyle doğrudan ilişkilidir. Kişiselleşmiş bir yeti olması nedeniyle norm ve kurallarla belirlenemez. Dünyaya ve eserlere yaklaşımı zihinsel alanda inşa edilmiş bir alan olarak estetik, 18. Yüzyıldan beri var olduğu haliyle bilimsel akılcılığa karşı gelir. Kartezyen bir değer olan belirgin (distinct)in aksine "belirsiz"in yaratıcı karşı-değerini koyar: Estetik terimini yaratan Baumgarten'ına göre estetik olan açıklığın ve belirsizliğin paradoksal birlikteliğinden ortaya çıkandır. Başka bir deyişle, karmaşayı (désordre) gün yüzüne çıkarandır. O halde estetik kendi yapısında dahi anarşist olacaktır: Bilginin düzen koyucu hiyerarşilerinden kaçabilme gücünü sunacaktır.

Kant'a göre, yüce (sublime) estetiği güzel'in düzenine karşı gelen bu düzensizlik ilkesinde tezahür eder. Öznede bağlantılı olarak çekim (attraction) ve itim (répulsion) duygularını ortaya çıkararak tüm kültürel belirlemelerin bütün kısıtlayıcılığından kurtulur: Yüce, temel anlamıyla estetiktir fakat sanatsal temsillerde betimlenemez. Ondan kendimizi koruyabilmemiz koşuluyla bir fırtınayı yüce buluruz: Bu durumda, fırtına esin verebileceği resim sayesinde değil; yalnızca onun gerçekliğine (réalité) mesafeli bakışımız sayesinde yücedir.

Estetiği, düşüncenin özel bir alanı olarak tanımak, onun oluşumunda hayalin payını kabul etmek değildir. Aksine, kavramsal düzenden kurtulan, çevresel ve duyusal bir gerçeğin doğallığını tanımaktır. Aynı şekilde, Max Stimer, 1844'te anarşist teorilerin kurucusu olan L'Unique et sa propriété[1]' adlı eserini yazdığında, kurulmuş düzeni ütopya adına değil; aksine politik gerçekçiliğin bir biçimi adına reddediyordu. Çünkü onun deyişiyle "Gerçek ve ideal arasındaki karşıtlık uzlaşmazdır»[2]. Ayrıca, gerçek, "güç ilişkilerinin gerçekliği"[3] olarak tek işlevleri baskının en somut gerçeklerini soyut yaklaşımda meşru kılarak kabul edilebilir hale getirmek olan yerleşmiş siyasal, ahlaki değer "hayaletler"ine - ki bunu "yanılsama" şeklinde tanımlayabiliriz- karşı tanınmalıdır.

Öyleyse anarşinin çelişkili bir gerçekçiliği olduğu gibi estetiğin de çelişkili bir gerçekçiliği var. Her iki durumda gerçekçi hak istemi tartışmacıdır (polémique): Aldatıcı olan ve kendi gücü konusunda da kendini aldatan egemen akılcılığın zafiyet noktalarına işaret eder. Kant'a göre bu durum, sadece aklın kendi sınırlarını tanımak ve onları kendine atamak zorunluluğu olduğu anlamına gelir. Oysa anarşistlerin de katıldığı hem Hegel sonrası hem de Hegel karşıtı gelenek (filiation) için bu durum akılcı devlet ve egemen akılla karışmış olan güçlerin açıkça iktidardan düşmesi demek olacaktır. Devrimden hemen sonra Babeuf, Fransız Devrimi'nin içerisindeki ihanetleri su yüzüne çıkaran çalışmalarında,

---

1 Ç.N. Kitap *Biricik ve Mülkiyeti adıyla (Kaos Yayınları, 2013) Selma Türkis Noyan tarafından Türkçeye çevrilmiştir.*

2 M. Stirner, *L'Unique et sa propriété*, Lausanne, L'Âge d'homme,1972, s. 393.

3 A.g.e, s. 261.

bu hareketin şekilci bir eşitlik adına gerçek eşitliği feda ettiğini söylerken işte bu iktidar değişimine çağrı yapıyordu.

ESTETİK DÜZEN VE ÇELİŞKİLİ BUYRUKLARI

Oysa, estetik alanı aklın karşısında durduğu gibi, aynı zamanda dolaysız ve ham duyu alanının da karşısında durur. Bu duyuların doğallığını, yönelimli biçimleştirmelerle belirlenen bir kültür gelişim içinde üretken bir faaliyetle ve tartışılarak iyice tasarlanmış algılama süreçleri oluşturarak yani son tahlilde normlar ve kurallarla çerçevelenmiş bir yöntemle yeniden düzenler. Sanatın ortaya çıkışı, siyasal güç olarak dini kurumların yükselmesiyle beraber, estetiği kutsallaştırma sistemleriyle ilişkilendirir. Walter Benjamin'in gösterdiği gibi bu kutsallaştırma rejimleri sanat eserlerinin kendi değerini belirler.

Neticede temsil sistemi, normlar saptamaktan hiç vazgeçmeden ve eserler üzerine yargıda bulunmanın gereği olarak, sadece eserlere yönelik söylem için değil, aynı zamanda o eserleri algılama biçimleri için de kolektif bir çerçeve tasarlamayı sürdürür.

Çağdaş dönemde, kuralcı (normatif) ve kural dışı (anomal) olan bu iki estetik boyutun arasındaki ayrım tam anlamıyla dipsiz bir uçurum haline gelmiştir. Bu ayrım Double bind'ların korkutucu zincirlemesini gözler önüne seriyor: Kaçma ve özümseme gücü arasında, bireyin değerleştirilmesi ve kolektif paylaşma arasında, biçimlerin reddi ve biçimleştirme ilkesi arasında, düzene karşı çıkma ve düzenleme iradesi arasında. Oysa, estetiğin çağdaş sorunsallarının kök bulduğu bu paradoksal buyruklar zinciri anarşinin de temel siyasi sorunsalıdır. Bu anlamda çağdaş estetik, anarşist tavrın bir laboratuvarı oluşturabilirdi. Ama aynı zamanda bu tavrın sapmalarının gözlemleneceği bir gözlemevi de olabilirdi.

İHLALIN ÇAĞDAŞ SAPMALARI

Görülüyor ki, sanat toplumsallaştırma ve ihlal sisteminin bağlaşık (corrélatif) alanıdır. Sanat özünde hem uyum verir hem de şiddetli olarak denge bozucudur. Ve her zaman bu özümseme iradesi adına kendi denge bozucu gücünü yadsımaktadır.

Buna tanık olarak Sosyolog Nathalie Heinich'i gösterebiliriz. Sosyolog, 'Le Triple Jeu de l'art contemporaine' adlı kitabında, çağdaş sanat etkinliğini üçlü bir hareketten çıkışla anlatır: ihlal - tepki - özümseme. Sanatçının ihlal eden tavrı seyircinin geri çekilme tepkisine sebep olur ve bu geri çekilme de aracıların özümseme tepkisini körükleyecektir. (Aracılar, kültürel anlamda sergi eleştirmenleri ve küratörler, ekonomik anlamda satıcılar ve galeri sahipleridir). Heinich, buradan çıkışla sanat piyasasının ekonomik zorunlulukları neticesinde gerekli hale gelen özümsemenin, sonuçta ihlale bir davet olarak işlediğini gösteriyor: ihlallerin özümsenmesi çoğaldıkça, ihlal etmek de tezat olarak daha da acil bir zorunluluk haline geliyor. Bu da Heinich'in "çağdaş sanatın toplumsal bedeninin" bir "patolojisi" olarak tanımladığı gözleme ulaşıyor: "Sanatsal yıkım adına sürekli ihlale (transgression) mahkum olan sanatçıların hep bir adım ileride olma zorunlulukları,

kuralcı kurumların, çağdaşlığa açılım adına kuralları belirlemekten istifa etmeleri, neyi nasıl algılamaları konusunda tereddüte düşen sanatseverlerin şaşkınlığı ve kendisini temsil eden kurumların yükümlülüklerini yerine getirmemesi nedeniyle muhtaç olduğu kıstas ve kurallardan mahrum kalan vatandaşın çaresiz isyanı...»[4].

Burada bir panik ya da zıvanadan çıkma gibi anlatılan, terimin en basit anlamıyla sanat dünyasının hakiki anarşisidir çünkü "kurumların istifası" düzen, hiyerarşi göndergelerinin yitirilmesi; iktidar boşluğu ve siyasi yönelim yokluğu demektir. Beğeni yargısının normlarının ve finansal değer kriterlerinin bağlaşık kaybı anarşiye yol verir. Dolayısıyla estetik düzen özümseyici ve birleştiricidir.

Ne var ki, asıl olarak, yüzeysel manadaki bu "anarşi" çelişkili olarak anarşi kuramının temellerinden birini oluşturan ihlalin saptırılmasına dayanmaktadır. İhlalin kural haline geldiği yerde ihlalci tavrın özünü kuran şey kaybolur: ihlalin ereğini oluşturan, kurallara karşı çıkma gücü.

BİÇİMSİZLİK SORUNU

Böyle bir sapma, biçimsizlik sorununda kendini açık ediyor. Bataille'ın estetiğinde belirtildiği haliyle bu sorun bariz şekilde bir anarşi teorisiyle bağlantılıdır: "Biçimsiz sadece biçime dayalı bir anlamı olan bir sıfat değil, aynı zamanda sınıflandırma anlayışını bozmaya yarayan, ve ön koşul olarak her şeyin zorunlu olarak bir biçimi olmasını gerektiğini çağrıştıran bir terimdir. Bu terimle anlatılan, hiçbir anlamda hak iddia edemez ve her yerde bir örümcek veya solucan gibi ezilir. Nitekim, akademisyenlerin memnun olması için evrenin bir biçimi olması gerekirdi"[5].

Documents dergisinin 7. sayısından alınan (Aralık 1929'da yayımlandı) bu söylem Yves-Alain Bois'nın "biçimsizin kullanım değeri"[6] diye adlandıracağı kavramı, başka bir deyişle, anlamından ziyade tartışmacı (polémique) işlevini ve özellikle burada da siyasi işlevini açığa çıkarıyor. Biçimsizin bu tanımı, "akademisyenler"in kurduğu düzene karşı olarak şekillenen bir hak iddiası olarak görünüyor. Biçim sosyal bir zorunluluk olduğu için biçimsiz yadsıma (dénonciation) anlamına geliyor. Biçimin hiyerarşik düzeni, "arkhe" daha baskın olduğu için, biçimsizin hak iddiası egemeninin reddini içeren bir karşı çıkıştır.

Bununla beraber, biçim ("eidos") idea'ya, yani maddeye bir düzen veren kavrama gönderdiği için biçimsiz, şeylerin işlenmemiş maddeliğine gönderme yapar ve buna bağlı olarak, bütün idealist tavır almaları yadsır. Biçimsizin talebi bu açıdan anarşisttir çünkü bu talep biçim ideolojilerine karşı bir mücadele olarak kendini gösterir ve aynı zamanda bu vesileyle simgeseli gerçeğe yaklaştırma iddiasını taşır. O halde biçimleştirme, Stirner'in iktidarın güçlerine (devlet, yasalar) atfettiği ve tek somut gerçek olan Ben'in karşısına koyduğu hayalet görünümüne bürünür.

Simgeden gerçeğe olan bu dönüş aynı zamanda diskürsif olandan maddi (olana

---

4 N. Heinich, *Le Triple Jeu de l'art contemporaine, Paris, Minuit, 1998. s. 337.*
5 George Bataille, *Œuvres Complètes*, Paris, Gallimard, 1970, 1. Cilt, S. 217.
6 Y. A. Bois, *L'Informe, mode d'emploie, Georges Pampidou Kataloğu, 1996.*

dönüştür. Bu, Bataille'ın Elie Lotar ya da Jacques-André Boiffard fotoğraflarında bulduğu işlevdir. Documents dergisinin 6. sayısında Boiffard tarafından çekilen büyük ayak parmağını şöyle yorumlar Bataille: "Gerçeğe dönüş, yeni bir şeyi kabullenmeyi içermiyor, fakat bayağıca, dolaysızca, çığlık atacak ve gözlerimizi fal taşı gibi açacak kadar baştan çıkarıldığımız anlamına geliyor. Büyük ayak parmağının karşısında yaptığımız gibi..."[7].

Biçimsizin estetiği böylece, siyasi amacıyla bağlaşık boyutundan ve büyüleyici boyutundan iki taraflı irdeleniyor. Bir başka deyişle, kasıtlı olarak yönlendirilmiş ihlalci bir tavrın tartışmacı anlamıyla ele alınıyor. Georges Didi-Huberman'ın, Bataille üzerine yazdığı denemede söylediği gibi: "Bataille'ın, Documents dergisiyle bir eleştiri aracı olarak karşı çıktığı özel bir çeşit sanat kavramından, bir biçim ve modernlik anlayışından başka bir şey değildi. Özetle, karşı çıktığı kavram, ideanın yüzyıllardır süren egemenliğinin baskısıyla oluşan anlayıştı"[8].

Rosalind Krauss, Cindy Sherman'ın fotoğraf eserlerinin bir kısmı için biçimsizlik ve iğrençlik arasında oluşan gerilime işaret ediyor. Düşkünlüğün ve iğrenmenin vücudun gösterge bilimiyle ilişkili olarak, "oburluk resimleri"ni (temsil edilen nesnenin kendi maddiliğiyle alakalı iğrenmeyi içeren kusmuğun, kokuşmuş besinlerin ve vücut dışkılarının iğrençliğine bağlı) en kabul edilebilir konularda dahi "estetik-ötesi" diyebileceğimiz bir halde biçimsize doğru kayacağı hissedilen gerilimin karşıtı olarak gösteriyor: "Yatay doğrular konulu çalışmasında biçimsizliğin kelimenin gerçek anlamıyla şekle sokulmasına ihtiyacı yok — kaotik dağınıklık, çöpler, tiksindirici maddeler — bir zamanların ustalarından yola çıkarak gerçekleştirdiği portreler serisi bunu kanıtlar nitelikte" [9].

Bu durumda biçimsiz, nesnenin kendisine harfiyen bağlı kalmaya gerek olmadan sadece ışığın yayınımının basit hallerinden doğabilir. Böylece örneğin, Cindy Sherman'in 80li yıllarda klasik resmi taklit ederek yaptığı fotoğraf çalışmaları, bir şekilde klasik resmin nesnesinin alışılmış algılamalarını eğip bükerek biçimsizin başka özelliklerini ortaya çıkarıyor ve bu saptırılmış biçimleştirmeyle de bir tedirginlik uyandırıyor.

İĞRENÇLİK VE ELEŞTİRİCİİLERİ: GERÇEK VE SİMGESEL

Ne var ki, iğrençliğin en içgüdüsel tepkiden dys-morphia'nın en ironik görünümüne kadar bütün bu süreçte estetik anarşinin başka bir boyutu etkindir: adlandırılamaz'ı (innomable) eserleştirerek sergilenme değerini bozan boyut, kültürel olarak saklı kalması gerekeni ortaya serer. Çağdaş sanatın boyutlarına karşı duyulan içgüdüsel ve pek de açıklanamayan yadsımanını da anlamı burada gizlidir. Böylece, örneğin, Jean Clair, 2004te Galilée yayınlarından çıkan eleştiri yazısı De Immundo'da, öfkenin ya da daha doğrusu iğrenmenin etkisiyle fark gözetmeksizin hem David Nebreda'nın hem de Joseph Beuys'un ya da Viyanalı aksiyonistlerin eserlerine saldırıyordu ve "simgeselden gerçeğe dönüş" olarak adlandırdığı bu olguyu tiksintiyle betimliyordu.

---

7 George Bataille, *Œuvres Complètes*, Paris, Gallimard, 1970, 1. Cilt, S. 204.
8 G. Didi-Huberman, La Ressemblance informe, Paris, Macula, 1995, S. 15.
9 R. Krauss, « Le destin de l'informe », in *L'Informe, mode d'emploi*, S. 229.

Burada suçlanan eserlerin gerçekten simgesel olan boyutlarının düzerinde durmayacağız. (Beuys'un yağ ve keçe kullanışında simge nasıl görülmez?). Burada bizi daha çok ilgilendiren esere karşı olan tutucu tiksintinin eser karşısında gösterdiği belirti: kültürel düzen tarafından gizlenen bedenin gerçekliğiyle karşı karşıya kalmanın dayanılmazlığı.

Böylece bedenin çağdaş temsillerini simgenin alaşağı edilişine indirgemek aslında sanatın çağdaş dönüşümünde anarşist kuramın özünü ve bu kuramın simgenin baskıcı işlevini yadsıyor oluşunu kabul etmektir: Eğer Batının estetik geleneği (ve sadece Batınınki değil) simgeselliğe verilen değer üzerine kurulduysa, onun anarşist tavırla alaşağı edilmesi, özellikle Stirner'de gördüğümüz gibi, gerçeğin "en dolaysız ve en çıplak fizikselliğiyle" yeniden değer kazanmasından geçer. Stirner'in eseri aynı formülle başlar ve biter: "Ben meselemi hiçe bıraktım"[10]. Bu açıkça şu demek: Bütün simgesel meşrulaştırmaları reddediyorum ve tek meşruiyetimi gerçeğin somut varlığından alıyorum. Böylelikle çağdaş sanat eleştiricileri, ürkek yanılgıları ve kutsala olan özlemleriyle, estetik iddiaların yıkıcı boyutlarında düzene en derinden darbe vuranın ve bu anlamda acıtanın belirtisini teşhir etmekten başka bir şey yapmıyorlar.

YIKIMIN GÜÇLERI

Böylece anarşist düşüncenin özündeki bozulma (décomposition) konusu, sadece çürümeyi etkili bir şekilde ön plana çıkarmaz, aynı zamanda yıkımın mimari bir çalışmasıdır. 1973te Amerika'da kurulan "Anarchitecture" grubuyla bunun bir örneğini görürüz: Bu grubun savunucuları kollektif değerlerin yadsınmasını estetik bir tavır olarak benimseyip mimari ögeleri altüst ediyorlardı. Yıkılmış bir köprünün mimari alanına inşa edilen ve Train Bridge adını verdikleri tren, bu akımın örnek eserlerinden biridir. Grubun kurucu üyesi Gordon Matta-Clark 1974'te aynı tarzda bir eser yaparak akımı sürdüregelmiştir. Splitting eserinde bir evi ikiye bölerek içeriliği üçlü bir hareket içinde kesiyor, içerinin dışarıya sergilenmesini sağlıyor ve müzedeki sergilerinin ya da fotoğraf kolajlarının geri dönüşümünden artan işlevsiz parçaları yeniden bir araya getiriyordu. Fakat tamamen sanatsal olan bu çalışma, aynı zamanda yıkımın postmodern mimarlarını da büyük ölçüde etkiledi, bu sefer işlevin saptırılmasıyla alay eden tavırdan yola çıkıp, işlevli bir eser oluşturarak.

Çağdaş dansın ve müziğin trendleri de beden konusunda bu yıkım akımından esinleniyor: Trisha Brown Matta-Clark ile Merce Cunningham da John Cage ile çalışmıştır. Burada yine aynı ilkeleri görüyoruz: Bedenin, kullanılabilir uzam ve işitsel algısıyla oluşturulan klasik değerlerinin kovuluşu. Böylece 20. Yüzyıl'ın sonu 21. Yüzyıl'ın başında ortaya çıkan, çağdaş estetik alanlarının çeşitlenmesini sağlayan (kelimenin en canlı manasıyla) hareketler, bu alanda da gerçek bir altüst oluşa işaret ediyor. Bunun yanında videonun gelişimi bu altüst oluşun imkanlarını daha büyük bir kesinlikle açığa çıkarıyor.

Anarşist teoriler, siyasal hayatta geniş çapta bir uygulama bulamadılarsa da, günümüzde sanat alanında bu teoriler hiç olmadığı kadar yayılıyor ve benimseniyor ve bir şekilde kültürel bir sindirime tanıklık ediyor. Karşı karşıya kaldığı ihanetler bile bu yayılmanın bir kanıtını oluşturuyor.

10 Max Stirner, *Biricik ve Mülkiyeti*, Kaos Yayınları, 2003, s. 453.

Ancak, bu çeşit bir yayılım aynı zamanda ideolojik bir yavanlığı da bedel olarak beraberinde getiriyor: Örneğin, Claude Cahun'un eserindeki gibi trajik boyutlardaki gerilimi vurgulayan biçimle oynanan ironik bir oyundan, 2002'de Avignon'da Colustre sergisinin gözler önüne serdiği cafcaflı bir gösteri oyunu boyutuna geçtik. Bunun yanında pop-art bile ilk çıkışından itibaren tüketim toplumunun bilinçli bir eleştirisiyle, küstah bir kendini beğenme arasında bocalıyor.

Her ne kadar, estetik konformizmin karşısında, sapmaları, ihanetleri ve sanat camiasında, pek sözünü etmeden anarşist ironiden apartılan yararlanımları belirlemek ve açığa çıkarmak gerekli ise de, bir bakıma, bu apartmaların kendisi de aslında anarşist kuramın canlılığına kanıttır. Yıkım düşüncesinin en aşırı boyutlarının devamlı geri dönüşüme ve pazara dahil edilmesi aslında onların süregiden etkisi hakkında da bir kanıt sunuyor ve çağdaş kültürde, anarşist düşüncenin oluşa getirdiği muazzam entellektüel sarsıntının şok dalgalarını sezinlememize olanak sağlıyor.

Çeviri Merve Arlı

Felsefi dayanaklarıyla ortaçağda sanat

Metin Bal

ORTAÇAĞ FELSEFESİNİN TEMEL ÖZELLİKLERİ

Bugün ister burjuva sınıfının çıkarlarının bir aracı olarak kullanılıyor olduğu düşünülsün ya da düşünülmesin, sanırım dinin etkisinin büyük olduğu bir dünyada yaşıyor olduğumuza hiçbirimiz itiraz edemeyiz. Tekrar, bugün en popüler düşünürün Sokrates olduğunu hepimiz biliriz ancak insanların çoğundan daha fazlası Sokrates'in düşüncelerini doğru ve haklı bulmalarına rağmen, şaşırtıcı bir şekilde onun değil de Ortaçağ[1] düşüncesinin kurucusu olan Augustinus'un işaret ettiği gibi düşünmeyi tercih ediyor. Bugün yeryüzünde yaşayan çoğunluk Augustinus'un temelini attığı kozmoloji içinde varolduklarını düşünürken, iman sahibi bu kimselerden ne kadarı Augustinus'un bu düşüncelere nasıl vardığının farkındadır?

Felsefi düşünce açısından Ortaçağın ne zaman başlayıp ne zaman bittiğini[2]

---

1 Ortaçağ'ın felsefi ve aynı zamanda tarihbilimsel olarak çok parçalı olmasından dolayı "Ortaçağlar" olarak adlandırılması yanlış olmayacaktır.

2 Tarihçilerin Ortaçağ olarak adlandırdığı dönem Antik Çağ'ın sonundan Rönesans'a kadar ortalama bin yıl sürer. İsa'nın doğumundan başlayarak sonraki beşyüz yıl Partistik Felsefe olarak adlandırılır. Patres ecclesiae (Kilise Babaları) Hıristiyan öğretisinin oluşumunu başlattı. Kültür bakımından 11. yüzyılın sonuna kadar oluşum halinde olan Ortaçağın başlangıcını, yaygın ortak kanı, 6. yüzyılın ilk yarısı olarak belirler. Tarihbilimsel olarak Ortaçağın başlangıcı birtakım olgularla belirlenir. Platon'un Akademia'sının 529'da kapatılması. "Norcia'lı Benediktus'un (480-543) belirlediği kurallar çerçevesinde manastırların düzenlenmesi ve ilk Benedikten manastırların kurulmaya başlanması". (Akyürek, 1994: 25) Avrupa'nın barbarlaşması adı verilen dönemin İmparatoru "Justinianus'un (527-565) tüm imparatorluğun tek bir din, yani Hıristiyanlık altında toplanması ve pagan kültürün giderek ortadan kaldırılması" girişimi. (Akyürek, 1994: 25). 9., 10. ve 11. yüzyıllarda Grek Roma kültürü Kuzey Avrupa'dan gelen Çeltikler, Anglo Saksonlar, Cermenler, Normanlar ve Franklar'ın kültürleri ile kaynaştı. Bu kaynaşmalardan sonra Ortaçağ'ın kendine özgü kültürü 11.

saptayacak olursak şunu söyleyebiliriz: Ortaçağ Yeni-Platoncu öğretinin hakimiyetindeki Akademi'nin kapatılmasıyla başlayıp, bundan "bin yıl sonra"[3] "özgür felsefenin hakiki yeniden canlanması"nı sağlayan Descartes'a (1596-1650) kadar süren dönemdir. (Hegel, 1995: 25). Bu dönemin filozofları, felsefeyi Hıristiyan inancını temellendirmek amacıyla savunarak kullandıkları için, apolojistler olarak da adlandırılırlar. Hıristiyan felsefenin kendi öğretilerini nihayet okullaştırdığı Skolastik[4] dönemden yüzyıllar önce Kilise Babaları'nın başlatıp geliştirdiği Patristik felsefe 5. yüzyılda Augustinus ile birlikte Hıristiyan felsefesinin Grek felsefesinden farklı, kendine özgü özelliklerini ortaya koyar. Skolastik dönemde belirginleşecek Ortaçağ sanat anlayışının çerçevesi çok önceden Kayseri'li Basileios (329-379), Kapadokyalı Gregory (335-395), Nola'lı Paulinus (354-431), İstanbul'lu Maximus (580-62), İrlandalı Johannes Scottus Erigena (815-877) gibi Kilise Babaları tarafından belirlenmişti.

Felsefeyi, bir şeyi onun ayırt edici özelliğini göz önünde tutarak anlamaya çalışmak olarak tanımlayacak olursak, "Ortaçağ düşünmesinin ve ona uygun bir sanat anlayışının ayırt edici özelliği nedir?" sorusuyla buradaki araştırmamıza başlamak doğru olacaktır. Ortaçağ düşüncesinin ayırt edici özelliği, onun "hakikat"in ne olduğu ve ona nasıl ulaşılabileceği hakkındaki bilgisinin kesinliğine duyduğu inançtır. Eskiden Grek düşünürleriyle başlayan felsefenin, ustalık gerektiren diğer faaliyet alanlarının yanında rağbet görmesinin nedeni "hakikat" ile ilgili olmasıdır. Örneğin tıp alanında, hekime gidecek kimsenin, birçok zorluğu ve acıları göze alarak kendisinin, hekimin ona söylediği gibi hasta biri olduğunu onaylaması, bu kimsenin kendisini hakiki olmayan ve hiçbir kesinlik güvencesi vermeyen hekimlere teslim etmesi ve muhtemel bir ölümü kabul etmesi anlamına geliyordu. Dahası, tüm bu umut tüketici belirsizlikler ve büyük olasılıkla yaşamın tasfiyesiyle sonuçlanacak acılar üzerine hekime bir de para ödemek zorunda kalmak hiçte kabul edilebilir bir şey değildi[5]. Ölüme razı olup hekimin masasına yatmaktansa hakikati bildiren tapınağa gitmek, tanrılara yakarmak ya da hakikat açıklamalarıyla ilgili bir çaba

---

yüzyıl sonlarında belirgin hale gelmiştir. 12. ve 13. yüzyıl Ortaçağ'ın zirvesidir. Ortaçağ kültürü 13. yüzyılın ikinci yarısında çözülmeye başlar. "12. yüzyılla birlikte kentler toplumsal, ekonomik ve kültürel merkezler olarak giderek önem kazanmaya başlamıştır. Kendi kendine yeterli ve dışa kapalı birimler (köyler), yerlerini karşılıklı bağımlılık ve daha ileri bir işbölümünün olduğu kentlere bırakmıştır." (Akyürek, 1994: 27) 8 yüzyıl süren bir birikimle nihayet 12. ve 13. yüzyıllarda Ortaçağ düşüncesi belirginleşip olgunlaşır. Bunun adı, felsefe eğitiminin manastır ve katedral okullarında ve 13. yüzyıldan itibaren de üniversitelerde gerçekleştirilmesi nedeniyle "okulda öğretilen felsefe" anlamına gelen "Skolastik felsefe"dir. (Akyürek, 1994: 29)

3 Hegel, 1995: 221. "Modern Philosophy, Chapter I, The Metaphysics of the Understanding, A. First Division, 1. Descartes"

4 Paris ve çevresinde doğup gelişen Skolastik felsefe gerçek anlamını onikinci yüzyılda Anselmus (1033-1109) ve Abelardus'ta (1079-1142) bulur. Skolastik felsefenin temelinde Roma Afrikası'nın başkenti Kartaca'da eğitim almış ve 384'te İtalya Milano'da retorik hocası olan Augustinus'un düşünceleri vardır. Augustinus'un düşünceleri, yaşamı ve öğretisi kutsal kitaptaki yazılara dönüştü.

5 Heraklitos bu düşünceyi şu sözüyle savunmuştu: "Hastayı kesen, yakan, bıçaklayan ve acıtan doktorlar bunun karşılığında hak etmedikleri parayı isterler." Bywater'ın örnek baskısının düzenine göre Heraklitos'un 58. Fragmanı için bkz. Burnet, 2007: 67.

olan felsefede derman aramak daha cazipti[6]. Grek felsefesi ona ilgi duyan kimseye şimdiden güvenceye alınmış bir hakikati vermektense, onu hakikate götüreceğini düşündüğü bir yola sokar. Bunun en derli toplu örneğini Aristoteles'in tikele önem veren kendi felsefesini bir hekimin güvenceli olmayan yaklaşımına benzetmesinde görebiliriz[7]. Böylece Ortaçağ'ın hakikatle ilişkisinden farklı olarak eski düşünceye hangi tarafa gideceğinden emin olmayan bir "kararsızlık" hakimdi.

Ortaçağda "hakikat" aranması gereken değil, yalnızca içe bakılarak kavuşulması gereken, şimdiden insanda ve insanla olan bir güçtür. Bu dönemde, felsefe hakikatle ilişkiyi betimleyen dinin edebiyatına, başka bir deyişle tanrısal ve kutsal olan hakkındaki kavramsal açıklamaya dönüşür. Felsefe bu nedenle değerliydi elbette.[8] Felsefeyi bir örtü haline getiren, uzun süredir hazırlanmış rasyonel düşünce tarlasında yetişen ürünleri hasat edecek olan Hıristiyanlık aynı zamanda sözde saf halde kendini ortaya koymak için başlangıçsal olan, canlandırıcı ve öldürücü olan şeyi yeniden inşa etmek zorunda olacaktır.

Ortaçağ düşüncesinin önemli bir ayırt edici özelliği de onun düşünürlerinin yaşam tarzında bulunur. Augustinus'un yaşam tarzı onun her yerde ve sürekli olarak Tanrı'yı arıyor oluşuyla belirlenir. Milano'daki bahçesinde bir ses duyar, irkilir ve Tanrı'yı gönlünde keşfettiğine inanarak bir tövbe kitabı yazar. Af dileyen bu yapıt Augustinus'un 397'de başlayıp 400 yılında 13 kitap halinde tamamladığı İtiraflar'dır. Hıristiyan inancına göre itiraf kendimizle kurduğumuz bir ilişki olarak bir tür arınma yoludur. İtirafla kendi yüreğimizi, vicdanımızı rahatlatırız. İtiraf samimiyeti, başka bir deyişle, bir kimsenin kendisi hakkındaki hakikatin kuruluşuna tanık olacağı konuma yerleşmesini gerektirir. İtiraflar yoluyla, kendisiyle mutlak samimiyet kurmaya çalışarak ezeli ve ebedi olana yakınlaşmanın yollarını arayan Augustinus Tanrı'ya varan iç dünya yolculuğunda geriye baktığında "acınası kibir" ve "huzura erdiremediği" "mutsuzluk"tan başka bir şey üretmemiş "kısır tohumlar"ı bulur ve huzur arar. (Augustinus, 2010: 91). Augustinus huzuru ne Manicilerde, ne Pelagiuscular[9]da, ne Cicero'da, ne Platon'da ne de Skeptiklerde bulur.

---

6 Bu konuyla ilgili olarak bkz. Devlet, "Üçüncü Kitap", Platon, 1988: 77-107. Ayrıca bkz. Thomson, 1997: 336-341.

7 Bkz. Metafizik, "Büyük Alpha", Aristoteles, 2015: 11-44.

8 Modern düşünceyle birlikte yeniden kuşku yükseldi, hakikat imkansız hale geldi. İnsan ve hakikat arasındaki ilişkinin kopması, örneğin Kant'ta felsefenin skandalı oldu. İnsanın kendisi hakkındaki hakikati ona sağlayan ölçütler olduğunun farkına varılması ve bu ölçütlerin tekrar insan tarafından kuruluyor olması düşüncesi felsefede hakikat kavramının önemini yeniden kavrattı. Nietzsche, Heidegger, Foucault, Derrida gibi düşünürler bunun en son örneklerindendir. Modernist ve Postmodernist çağdaş zamanlarda "hakikat"e ilişkin olarak felsefe eski itibarına yeniden kavuştu. Ancak hakikat hiçbir zaman Ortaçağ'daki kadar güçlü şekilde insanın ilgisi ve erişimi dahilinde olmadı.

9 Pelagiuscular ya da Pelagiusculuk orijinal günahın insan doğasını lekelemediğini ve ölümlü istencin hala, özel bir ilahi yardım olmaksızın iyi ve kötüyü seçebilme yeteneğine sahip olduğunu düşünür. Pelagius (354-420/40) Tanrı tarafından, yetenekleriyle yaratılmış şekilde insan istencinin Tanrı'nın lütfu her hayırlı işe yardımcı olabilmesine rağmen, günahsız bir yaşam sürdürmeye yeterli olduğunu düşünür. Pelagiusculuk, insanın kendi çabalarıyla kurtuluşa kavuşabileceği görüşüdür. Pelagius Augustinus'un Tanrı lütfu kavramını reddeder. İnsan özgür iradesi yoluyla ahlaki yetkinliğe ulaşabilir. Augustinus insanın günahkar bir yürek ve istençle günahkar doğduğunu düşünür. Tanrı lütfu olmaksızın insan günahkardır. Pelagiusculuğa göre Augustinus'un bu görüşü Maniciliğe varıyordu. Manicilikte beden/etin kendisi günahkardır. Oysa İsa bedene bürünüp gelmişti. Ne olursa

İçini dökebileceği, kötü olduğunu düşündüğü tüm özelliklerini itiraf edeceği, "biricik iyilik" olarak benimseyebileceği, kendisi yoluyla tüm yaşamının değerini ölçebileceği bir şey arar. (Augustinus, 2010: 33). Onu sonunda kötülükler bataklığına gömülmeye terk etmeden sınayarak arındıracak ve bu saflaştıran sınama sonunda onun başarısız olmasına izin vermeksizin ebedi huzura vardıracak bir şeyin peşine düşer.

Ortaçağ boyunca din otoriteleri ve bu otoritelere başvuran dindar olduklarını düşünen kimseler arasında imanlı olmanın ölçütlerinin neler olduğu ve kimin gerçekten dindar olup olmadığı hakkında zaman zaman sonu nefret ve katletmeye varan sürekli bir sınama ve ölçmeyle desteklenen bir tartışma söz konusudur. Bu tür anlaşmazlık durumlarında, Kilise Babaları'nın ve Skolastik filozofların da onaylayacağı gibi, kutsal kitaba başvurmak son kararı belirleyen ölçüt kabul edilir. Buna göre, kuşkusuz, dindarlar arasında gerçek dindar ve dindar olmayanı ayırt edecek ölçüt söz konusu dinin kutsal kitabında sunuluyor olmalıdır. Ancak bu konuda dindarlar arasında çıkan tartışma çoğu zaman, onların dindar olduklarını ispat ettiklerini düşündükleri her eylemlerinde sanki inandıkları dinlerin, bu dinlerin dayandıkları kutsal kitaplarda yazanlarla hiçbir ilgisi yokmuş gibi davranmalarından kaynaklanır. Örneğin, ibadete ilişkin olarak dürüst bir dindarın nasıl olacağının bir örneği, vahiy denilen Tanrı bildirisinde aktarılır. İncil'in Matta bölümünde geçenler, mümkünse hiçbir yorumlamada bulunmaksızın okunduğunda, orada gerçek dindarlığın ölçütünün "samimiyet" ve "dürüstlük" olduğu görülür. Matta bölümünde bu konuyla ilgili pasaj şöyledir:

> "Dua ettiğin zaman, ikiyüzlü olma! Onlar [ikiyüzlüler] ibadet evlerinde ve sokak köşelerinde, herkesin onları göreceği şekilde durmayı ve dua etmeyi severler. Dua ettiğinde, kendi odana git, kapıyı kapat ve görünmez olan Babana dua et. Ve kendi başına [özel, gizli] ne yaptığını gören Baban seni ödüllendirecektir. Dua ettiğin zaman, duaları çok uzun olması nedeniyle tanrılarının onları duyacağını düşünen paganların yaptığı gibi birçok gereksiz [anlamsız] sözcük kullanma. Onlar gibi olma. Baban, sen ondan istemeden önce senin neye ihtiyacın olduğunu şimdiden bilir. Öyleyse, işte şöyle dua etmelisin: "Gökteki Babamız: Senin kutsal adın müşerref olsun; senin Krallığın gelsin; senin isteğin gökyüzünde olduğu gibi yeryüzünde gerçekleştirilsin. İhtiyaç duyduğumuz yiyeceği bize bugün ver. Başkalarının bize yaptığı hataları affettiğimiz gibi, işlediğimiz hatalar için affet bizi. Bizi zor sınava tabi tutma, fakat bizi Kötü Kimse'den sakın." Eğer siz başkalarının size yaptığı hataları affederseniz, gökteki Babanız da sizi affedecektir. Fakat eğer siz başkalarını affetmez iseniz, o zaman Babanız işlediğiniz hataları affetmeyecektir."[10]

---

olsun Augustinus Brito adını verdiği Pelagius'tan bir aziz olarak söz ediyordu.

10 S. 856, prg. VI. 5-14 "The Gospel According To Matthew", Bkz. Good News Bible: 851-887.

410 yılında barbar Gotlar Roma'yı işgal ederken Augustinus Tanrı Devleti'ni yazıyordu. Bir filozof olarak Augustinus, başta Platon ve Aristoteles'in düşünceleri olmak üzere birçok düşünürün görüşlerinden yola çıkarak Tanrı, yaratma ve zaman kavramları üzerine uzun bir külliyat bırakır. Tanrı'nın ex nihilo, başka bir deyişle, hiçten meydana getirmesi daha önce görülmemiş şekilde yeni bir üretim tarzıdır. Bu, hiçten meydana getirmeye "yaratma" denir. "Yaratma" Tanrı'ya özgü bir eylem tarzı olarak ilkin Augustinus (354-430) tarafından detaylı açıklanır.[11] Tanrı'ya özgü bu eylemin temel özelliği hiçten hareketle olması, özgür olması ve Tanrı'nın ebedi mükemmel iyi istencine, başka bir deyişle, Tanrı'nın "kararı"na bağlı olmasıdır. Tanrı'nın her şeye kadirliği, en güçlü şey olması bu eylemin üstünlüğünü belirler. Bu niteliklere sahip tek şey olmasıyla Tanrı'nın rekabet edeceği kimse yoktur. Tanrı'ya özgü bir başka nitelik, daha önce pagan inançlarda da bulabileceğimiz bir eylem çeşidi olarak olayların akışını bilindik ve tahmin edilebilecek her türlü yasadan saptıran "mucize"dir. Dokunulmazlık ve dokunmaksızın şeyleri yönetmek niteliklerine sahip mucize Tanrı'nın duyusal olanla ilişkisinde zaman zaman ortaya çıkan bir eylemdir. Tanrı'nın bu niteliğinin tecessümü olan İsa Tanrı'nın mucizevi bir şekilde tezahürüdür. Bu nedenle İsa bir peygamber değil kendisinin oğlu olarak Tanrı'dır. İsa Tanrı'nın mucizevi olan, başka bir deyişle, dünyevi babası olmaksızın Meryem'in rahminde oluşan bir oğul şeklinde tezahürüdür. Böylece, Tanrı'nın kendisini İsa olarak Meryem'e dokunmadan geçirmesi mücizevi bir eylemdir. Dinde sözü edilen her şey deneyimden türetilir ya da dinde çerçevesi belirlenen şemaların içi deneyimden alınan malzemelerle doldurulur, ancak dinsel metinlerde bu şeylerin deneyimle ilişkisinin nasıl kurulduğu hakkında bir açıklama yapılmaz. Bedensel bir devinim ve bedeni dönüştüren bir etkiden söz edilir ancak "dokunma" ve "etkileşim"den söz edilmez. İnsanın yalnızca duyusal, dolayımsız bir varoluşa değil aynı zamanda tinsel bir varolan olması böylece anlaşılır hale gelir. Gerçekte, tüm bunlar deneyim dünyasından alınmış temalardır ancak hiçbir dokunma ve etkileşim söz konusu değildir. Örneğin Tanrı'nın Meryem'e dokunmadan geçmesi böyle bir olaydır. Bu olay "dokunmadan geçmek" anlamına gelen Grekçe "paskha" sözcüğüyle ifade edilir. Mucizevi olan bu eylem Paskalya ya da Diriliş Günü'ne adını verir. Hıristiyanlık inancına göre İsa'nın çarmıha gerilişinin 3. günü olan Paskalya günü, İsa'nın ölüp tekrar dirilerek göğe yükselir. Bunun ardından Kutsal Ruh havarilerin üzerine çöker.

Kutsal değeri atfedilen Söz, Oğul ve Baba'dan oluşan Trinite olarak bilinen teslis ya da üçleme, bir ve aynı Tanrı'nın dönüşümleridir. Hıristiyanlık felsefesi bu üçleme hakkındaki çeşitli görüşlerin bir tartışması olarak tanımlanabilir. Augustinus'a göre Söz tohumsal dayanaktır ve olanaklı şeylerin düşüncelerini kendi içinde kapsar. Zamanın süresi Söz'ün açılımı kadardır. Oğul ise Baba'nın kendi benzeri olan mükemmel imgesidir. Madde de hiçtendir. Maddenin hiçtenliği madde hakkında bir açıklama sunmaz, bunun aksine madde daha da karartılmış olur, çünkü eski felsefede bilinmeyen bir şey olan maddenin temeline şimdi başka bir bilinmeyen şey olan hiç konulur. Bu yeni anlayışa göre madde şeylerin biçimlenme olanağı olarak onların şekillendirileceği biçimlerle eşzamanlı

11 Augustinus'un "zaman" ve "yaratım" terimleri hakkındaki ayrıntılı bilgi için bkz. Knuuttila, 2012: 67-73.

olarak yaratılır. Şeylerin varolmalarına ilişkin derecelerle iyiliğe ilişkin dereceler birbirleriyle örtüştürülür. Başka bir deyişle ontoloji etik ile mütekabiliyet içine sokulur. Varolan bir şey bir nebze iyi olduğu için varolmuştur. İyilikten pay almayan bir şey varolamaz. Daha fazla varolmama bir ceza, varolma ise bir sınav ve mükafatla biçimlendirilir.

Tanrı yarattıktan sonra, yarattıklarına bakıp "böyle iyi oldu!", aynı zamanda "güzel de oldu!" diyerek kendi kendisini onaylar ve eyleminden tatmin olur. "Tanrı neden başka türlü yapmadı?" Diye sorulduğunda, Augustinus şöyle cevap verir: "Potuit sed noluit." ("O yapabilirdi, fakat istemedi.") (Knuuttila, 2012: 71). Yaratıklardan bir kısmı acı çekmeye dönük yapısal zayıflıklarla yaratılmıştır. Bunun nedeni sorulduğunda, Tanrı dışındaki şeylerin yaratılmış şeyler olmalarından dolayı bileşik yapılar olup değişmeye, dönüşüme mahkum oldukları cevabı verilir. Tanrı'nın neden daha önce değil, o zaman yaratmaya başladığı sorusu ise sonu gelmeyen tartışmalara neden olur. Augustinus'a göre zaman "distentio animi"dir. ("ruhun gerilmesi/uzanımı") (Knuuttila, 2012: 73). Zamanın üç kipinden biri olarak gelecek, insan bilincinin tahminive umudu olarak ileri-uzanım; geçmiş, hatırlama ve bulunuş olarak geri-uzanım; şimdi ise algı yoluyla farkındalıktır. En karmaşık konulardan biri ise "ölüm", ölümün kime ait olduğu, ne zaman ve nasıl gerçekleştiği sorularıdır. Hıristiyanlık öğretisinde "ölüm" insanın ölümü olarak söz konusu edilir. Karşıt ifadelerin aynı anda doğru göründüğü "yanlış ikilem yanılgısı"ndan kaçınacak şekilde "ölüm" hakkındaki soruların cevabı, ruh ve beden ilişkisinin tam olarak çözümlenemediği Platoncu "anidenlik" kavramına geri dönülerek verilir. (Knuuttila, 2012: 73).

Yukarıda yer alan tüm bu açıklamalarda şu dikkat çekicidir ki Tanrı'nın asli muhatabı her zaman insandır. Buna uygun olarak, Ortaçağ felsefesi boyunca değerler hiyerarşisi insana ilişkin olarak kurulur. Tanrı ise bu değerlerin en üstüne yerleştirilir. Bu hiyerarşi içinde bu dünya bir sürgün hapishanesi olarak Tanrı'nın en değerli yaratığı olan insanın ikamet ettiği yer olması nedeniyle evrenin merkezidir. Bütünüyle düzenli bir evren tasarımı insanın kullanımı için hiç bu kadar hazır şekilde verili olmamıştı. Skolastik felsefenin örümcek ağı gibi sıkı dokuduğu bu tasarıma uygun olarak 13. yüzyılın önde gelen düşünürü Alman Dominiken keşiş ve Katolik psikopos Albertus Magnus (1200-1280) bu evren tasarımının en üst noktasına Tanrı'yı koyar. Bu döneme özgü kitaplar gerçeğin tamamını kapsadığı düşünülen summalar, erken Skolastik döneme özgü olan özdeyiş tarzı kitaplardan epey farklıdır. Her şey summalarda açıklandığına göre, bir şeyin ne demek olduğu, düşünceyi iyi bilen birinin yapıtlarını okumak olacaktır. Buna uygun olarak Skolastik düşünce doğayla ilgilenmez, çünkü bilgi edinme kaynağı doğa değildir. Böylece doğayı gözlemlemeye ve deneye gerek duyulmaz. Skolastik düşüncenin dogmatik olarak adlandırılmasının nedeni budur.

Ortaçağ entelektüel yaşamının başka iki karakteristiği bilginin sınıflandırılması ve her türlü düşüncenin rasyonalize edilerek uyumlu kılınmasıdır. Skolastik yöntemin fikirleri uyumlu kılma çabası öyle ileri gider ki farklı, dahası çelişkili düşünceler arasında zoraki bir uzlaşım sağlanmasına çalışılır. Petrus Abelardus'un (1079-1142) Evet ve Hayır (Sic et Non) adlı yapıtında bu tür bir yaklaşım en yetkin şekliyle ortaya konulur. Bu uyumlu kılma çabası olumlu karşılandığı için Ortaçağlarda kitapların kopyalanması esnasında yapılan

değişikliklerin yapıtın orijinalliğini bozduğu düşünülmez. Yazarın görevinin yalnızca gerçeği en açık haliyle anlatmak olduğuna inanılan bir dönemde orijinal yapıtın maruz kaldığı bu değişikliklerin hakikati daha etkili bir şekilde ifade ediyor olduğu düşünülür. Bir yazarın yapıtının başka biri tarafından eklemeler yapılarak tekrar yayınlanması düşünce hırsızlığı olarak görülmez, hatta bu çaba Tanrı'nın herkes için sunduğu bir hazineyi başkaları için daha anlaşılır hale getirerek aktarmaya çalıştığı için takdir edilmesi gereken bir davranıştır. Entelektüel bütüncül tutumun politik yansıması 13. yüzyılda toprakları ve toplumları birleştirme çabasındaki kralların tutumunda da gözlenebilir. Bu bütüncül yaklaşım İtalyan Dominiken keşiş ve Katolik rahip Thomas Aquinas'ın (1225-1274) evrensel Hıristiyan devlet idealinde de görülür. "Birlik"in "çoğunluk"tan daha mükemmel olduğunu düşünen Aquinas'ın medeniyet anlayışında "birlik" yanında "evrensellik" ve "düzen ihtiyacı birincildir. (De Wulf, 1924: 111).

Skolastik düşünürler 13. yüzyıla gelindiğinde Hıristiyan öğretisini ve akıl yürütme süreçlerini neredeyse dokunulabilir olacak şekilde görselleştirmişler ve kolayca kavranılabilecek bir açıklığa kavuşturmuşlardı. Bu görselleştirme o kadar ileri gitmiştir ki "görsel bir mantık ve bu uğurda yapay bir simetri izleme tutkuları [...] Skolastik'in alay konusu da edilen şematizmini doğurmuştur."[12] Böylece insanlık hafızası hakikate göre kendisini yargılayan saydam bir ibret defterine, günah defterine dönüştürüldü.

Buraya kadar, Ortaçağ düşüncesinin, Partistik felsefenin ve Skolastik felsefenin dayandığı temeller, özellikle "Tanrı", "hakikat", "hiç", "yaratma", "zaman", "mucize", "ölüm", vb. kavramlar açıklanmaya çalışıldı. Ortaçağ düşüncesini belirleyen Hıristiyanlık öğretisinin sanat anlayışını anlamaya bir hazırlık olarak insanın mutlak varolan olarak tanınan Tanrı'yla ilişkisi açık kılınmalıdır. Şimdi yazının ikinci bölümünde bu ilişki, Hegel'in Ortaçağ felsefesi üzerine verdiği derslerin bir özet yorumuyla açıklanmaya çalışılacaktır.

HIRİSTİYANLIK ÖĞRETİSİNE GÖRE İNSANIN TANRI'YLA İLİŞKİSİ

Hıristiyanlığın kaynağı Yahudiliktir. Hıristiyanlık Yahudiliğin "öz-bilinçli bayağılık/sefillik ve çökkünlüğünden" kaynaklanmıştır. "Bu hiçlik öz-duygusu [Selbstgefühl der Nichtigkeit[13]] başlangıçtan itibaren Yahudileri karakterize etmiştir. Hiçbir aklın olmadığı bir kasvet/terk edilmişlik [Elend; desolation], bir bayağılık/sefillik [Niederträchtigkeit[14]] duyumu Yahudilerin yaşamına ve bilincine musallat olmuştur." (Hegel, 1995: 22). Hıristiyanlıkla birlikte, bu "edimsellik hiçi öğesi"nden [Element des Nichts der Wirklichkeit], başka bir deyişle Yahudilikten tüm dünya kendisini yükseltti, "çünkü bu hiç kendisini olumlu olarak eşleştiren/uyumlu kılan şeye dönüştürdü." Bu, ikinci bir yaratımdır. Hıristiyanlık içinde "Tin/zihin kendisinin farkına Ben=Ben olarak, başka bir deyişle öz-bilinç [Selbstbewusstsein[15]] olarak vardı." (Hegel, 1995: 22).

---

12 Panofsky, 1991: 29. Aktarılan yer: Akyürek, 1994: 44.
13 Hegel, 1971: 27.
14 Hegel, 1971: 27.
15 Hegel, 1971: 27.

Yukarıdaki bölümde birtakım özelliklerini genel olarak açıklamaya çalıştığımız Hıristiyanlık öğretisine göre Tanrı denilen şey "aktüel/edimsel bir kendi, bir "Ben", mutlak tümel olan, somut tümel olandır." (Hegel, 1995: 4). Bu belirlenimin mutlak karşıtı, uzam ve zamanda, dolayımsız bir şekilde varolan sonlu olandır. Sonlu olanın ebedi olanla birlik içinde oluşu "kendi" olarak belirlenir. "Somut olarak kavranmış Mutlak olan, bütünüyle farklı bu iki belirlenimin birliği gerçek Tanrı'dır." (Hegel, 1995: 4).

Yeni-Platonculuk felsefenin temel ilkesi olarak kabul ettiği Mutlak'ı somut bir yolda tin olarak belirler. Buna göre, Tanrı yalnızca bir kavram değildir. Mutlak olarak anlaşılan şey şimdilik bir idedir, ancak onun "hakiki olması için kendi içinde soyut değil somut olması" gerekiyordu ve bunun için Trinite "içsel zorunluluk formu" içinde anlaşılmalıydı. Yeni-Platoncuların başlangıç noktası olarak kabul ettikleri "Bir" ilkesi "genel olarak tözsellik ilkesiyle ilgilidir", ancak bu ilkede "öznellik eksik olduğundan, bu Tin düşüncesi bir momentten, kendisi yoluyla dolayımsız birlik, evrensellik ve varlık olacağı aktüalite/edimsellik momentinden, başka bir deyişle, tüm momentleri Bir içine toplayan unsurdan yoksundu". Yeni Platonculuk tini bireysel bir tin olarak anlamaz.

"Felsefe İdesine [die Idee der Philosophie] sahip olmak, mutlak özü mutlak biz öz olarak tanımak bir şeydir ve onu evrenin, doğanın ve bireysel öz-bilincin sistemi olarak, kendi gerçekliğinin tüm gelişimi [die ganze Entwickelung seiner Realität] olarak tanımak epey başka birşeydir. Yeni-Platoncular bu gerçekleşme ilkesini buldular - başka bir deyişle, kendi içlerinde gerçek belirlenimler olmalarına rağmen, kendisini tekrar bütünüyle karşıt olarak yerleştiren gerçek tözü [reale Substanz[16]] buldular. Yeni-Platoncular bu kadar ileri gitmişken formu, öz-bilinç ilkesini bulamadılar." (Hegel, 1995: 23).

Yeni-Platonculuğun bu kusuru Hıristiyanlık tarafından giderilir, çünkü Hıristiyanlık tini "aktüel, mevcut tin olarak, dünya içinde burada ve şimdi dolayımsız varolan olarak" kavrar ve "mutlak tinin insan olarak dolayımsız şimdi içinde bilinir olarak bulunduğu"nu savunur. (Hegel, 1995: 2). İnsanı hakikatin ya da kendi içinde ve kendisi için tinin bilincine sıçramış olarak kabul etmek Hıristiyanlığın felsefi temelidir.

"İnsan onun kendisi için sunulan bu hakikate sahip olmak için yetkindir. [...] Bu mutlak talep ve zorunluluktur. [...] Böylece, Hıristiyan dininin ilgilendiği ilk mesele idenin içeriğinin insana açılmış olması gerektiğidir, daha özel olarak, ilahi olanın ve insan doğasının birliğinin insanın bilincine varmış olması ve bunun, gerçekte, bir taraftan zımnen varolan bir birlik olarak ve diğer taraftan, ibadet olarak edimsellikte gerçekleşmiş olması gerektiğidir." (Hegel, 1995: 2-3).

Öznelliğin zirve noktasının bu kavrayışla yakınlaştırılması Hıristiyanca yaşamdır. Hıristiyanca yaşamda birey "bu birliğe hak iddia eder ve ona erişmeye layık kılınır. Bu, onun kendisini, onun içinde yaşamını sürdüren Tanrı'nın Tinine, başka bir deyişle Lütfa/Kayraya [Grace] layık kılmasıdır." Böylece, Partistik ve Skolastik düşünürlerin inşa etmeye çalıştıkları "uyuşum/eşleştirme öğretisi, Tanrı'nın, Kendisi'ni dünya ile uyum içine sokması/eşleştirmesi olarak bilinir." Bu uyuşum/eşleştirme öğretisiyle daha önceden Yeni-Platoncu felsefede

16 Hegel, 1971: 28.

Tanrı'nın "Kendisi"ni daha fazla soyut kalmaksızın "tikelleştirmesi"[17]nde, ayrımsayıp belirgin kılmasında, başka bir deyişle, somutlaştırmasında karşılaşılır. Bu düşünceye göre "yalnızca dış doğa değil, fakat bütün dünya tikele aittir; dahası, insan bireyselliği kendisini Tanrı'da bilir." (Hegel, 1995: 3). Tanrı, tin olan ve içsel olarak özgür varolanlar olan bireylerin bilincinde gerçekleşir. Böylece insan mutlak olana Tanrı'ya yükselir. Hıristiyan felsefesinin ve sanatının ifade etmeye çalıştığı bu "yükseliş"in gerçekleşmesi kendiliğinden olmaz. Bu içsel bir faaliyettir. İnsan kendi hakikatine erişimi, eşleşme sürecini kendi içinde kendisi gerçekleştirmelidir. Böylece bireyler yeryüzünde cennetin bilincine erişirler, başka bir deyişle Tanrı'ya yükselmiş olurlar.

Sonlu olanların "her biri soyuttur ve kendi başına alındıklarında onların her biri böylece gerçek Tanrı değildir." Trinite ancak somut olanın Tanrı'nın kavranılışıyla mevcut olur. Hıristiyanlığın ortaya çıkışı "Mutlak'ın dolayımsız aktüalitenin/edimselliğin, Proklus'un dediği gibi, bu "zirve noktası"na erişmesi, insan için sonuçta dünya hakkındaki bilinçte" gerçekleşmesidir. (Hegel, 1995: 4).

Tanrı'ya yükselişin bu mümkünlüğü gerçek düşünülür dünyanın/zihinsel dünyanın bir öte olmadığını, fakat sözde sonlu olanın onun içinde bir öğe olduğunu ve bu taraf ve o taraf arasında hiçbir ayırım olmadığını gösterir. "Mutlak Düşünceye ilişkin olarak gerçek somut olan dünyevi olanın, "öteki" olanın Tanrı'da zımni ilahi olarak, tümel olarak, düşünülür dünya olarak, köklerine, fakat yalnızca köklerine Tanrı'da sahip oluyor olarak bilinmesidir." (Hegel, 1995: 3). Tanrı'da insanın kendi dolayımsızlığı içinde değil yalnızca kendi hakikati içinde kabul ediliyor olması Hıristiyanlığın Panteist bir öğreti olmadığını bildirir. İnsan, onun kendi hakiketi olan Tanrı'yla eşleşmek için "dolayımsız olanı neyse o olarak bırakır." (Hegel, 1995: 3). İnsan bu eşleşme sürecini ancak kendi içinde kendisi gerçekleştirebilir. Meydana getirilmiş ilk oğul olarak ilk insan, Adam Kadmon, "Tanrı'nın belirlenimi ve niteliklerine sahiptir." Bu birlik "zımni olan somut ide" olarak adlandılabilir. (Hegel, 1995: 3). Dikkat edilmesi gereken şey bu birliğin geçmiş değil zımni olmasıdır. İnsanın Tanrı olma özelliği "Tanrı ve insan doğasının özdeşliği", "Tanrı ve insan doğasının kendilerinde zımnen bir olduğu"nun kanıtı İsa'dır. İsa yoluyla dünya içinde "Mutlak olan somut olan olarak açığa çıkar". (Hegel, 1995: 4).

İnsan ve tanrılar arasındaki ilişki daha önceki inançlarda da açıklanıyordu. Örneğin Greklerin tanrılar hakkındaki açıklamaları, onları insana benzer şekilde kurmaları nedeniyle antropomorfikti, ancak Greklerin tanrılar hakkındaki açıklamalarının kusuru, yeterince antropomorfik olmamalarıydı. Bu açıklamalar bir taraftan çok fazla antropomorfiktir "çünkü dolayımsız nitelikler, formlar, eylemler ilahi olana aktarılır", diğer taraftan bu açıklamalar çok az antropomorfiktir "çünkü insan insan olarak ilahi değildir, fakat insan "bu" ve öznel insan olarak değil yalnızca çok farklı bir biçim olarak ilahidir." (Hegel, 1995: 4). Hıristiyan inancının İsa anlayışının önemi işte burada yatar. İsa, Söz'ün (logos) et haline gelmesiyle, bu kesin sezgi yoluyla insanın hakikate, Tanrı'ya erişmiş halidir. Böylece insan tinselliğe erişmiş olur. Bu haliyle insanın kendisinde iki doğanın kökensel özdeşliği bilinir olur. İnsan kendi dolayımsızlığından, başka bir deyişle, doğal istencinden

17 Hegel, 1995: 3.

ve varoluşundan vazgeçmekle Tanrı'yla bir birliğe erişmiş olur.:

> "Onun doğal varoluşunu terk etmesine İsa'nın acı çekmesinde ve ölümünde ve yeniden dirilişi ve Baba'sının sağ koluna yükselişinde tanık olunur. İsa tüm insanların yazgısına, ölüme katlanmış olan tam/yetkin/mükemmel insan olur. İsa insan olarak acı çekti, Kendisi'ni kurban etti, doğal varoluşunu terk etti ve böylece Kendisi'ni doğal varoluşun üzerine yükseltti. İsa'da bu sürece, onun başka-varlığının tine dönüşmesine ve acının zorunluluğunun doğal insanın reddedilmesine dönüşmesine tanık olunur; fakat bu acı, Tanrı'nın Kendisi'nin ölmüş olduğu hissinin acısı kutsallığın Tanrı'ya yükselişin başlangıç noktasıdır." (Hegel, 1995: 5).

İnsanın Tanrı'ya yükselmesi ve Tanrı olduğunu anlaması böylece, İsa örneği yoluyla mümkün olur. Daha öncesinde ölümsüz olarak tanınan Tanrı, şimdi ölümlüdür. Tanrı insan olarak ölür ve insan ölmekle Tanrı'ya yükselmiş olur. Hıristiyanlığa kılavuzluk eden büyük düşünceyi kuran şey, sonlunun bu dönüşümünün İsa'da zımni olarak gerçekleşmiş olarak bilinmesidir. Böylece, Tanrı'ya erişmek için dünyanın kendi dolayımsız doğallığı içinde bırakılmaması gerektiği fikri Hıristiyanlığa kılavuzluk eden büyük düşüncedir.

Kavranılır dünya "basit, bölünmemiş bir imandır. [...] onun içinde en yüksek olumsuzlama, başka bir deyişle aktüalite/edimsellik ve bu öte dünya arasındaki çelişki mevcuttur. Bu kavranılır dünya gerçek mutlak varoluşun doğasını ifade eder. Felsefe işte bunun üzerine kendi güçlerini uygulamayı dener ve aynı zamanda düşünce bunun üzerine didinip uğraşır." (Hegel, 1995: 24).

Orijinal, zımni varolan, yalnızca zihnin belirlenimi olarak mevcuttur. Bu nedenle Tin doğaya ait değildir. İnsan aktüel/edimsel tin olma yeteneğine sahiptir, diğer taraftan, dolayımsız olarak, yalnızca yaşayan, canlı bir varolandır. "Böylece insanın, içinde Tanrı'nın ruhunun/tininin yaşadığı ve ikamet ettiği bu tikel olan olması, onun doğasından kaynaklanmaz." (Hegel, 1995: 5). Hıristiyanlığa göre insan, içinde Tanrı'nın tininin yaşam sürdüğü tikel varolandır. Doğal varolanlar "bütünüyle kendi zımni Kavram'ları içinde kalırlar ya da onların hakikati onların duyusal yaşamları içine girmez, bu nedenle onların doğal bireysellikleri, kendine geri dönüp bakamayan yalnızca geçici olgulardır." (Hegel, 1995: 5). Doğal şeyler, bu talihsizlikle daha ileriye gidemezler, onların özsel doğaları kendisi için ve bağımsız olamaz. Onlar sonsuz olamazlar, dolayımsız bireyselliklerinden bağımsız kalamazlar, başka bir deyişle özgürlüğe erişemezler ve tinsel olan "öteki" kendisini doğal şeylerle birleştirdiğinde, bu doğal varolanlar çelişkiye dayanamayıp yok olurlar.

Hakikat insan için bilinç olarak varolur ve insan bilinç içinde özgürlük için gerekli niteliklere sahiptir. Özne olarak sonlunun sonsuzla eşleşmesi/bağdaşması bilinç için söz konusudur. Bilinç doğa alanında kalmak demek değildir. Evrensel olanın insanın ereğine dönüşmesi süreci bilinç yoluyla mümkün olur. Böylece "insan Mutlak'ı algılama, kendisini aynı olan ile bir bağlantı içine yerleştirme ve bir erek olarak bilgiye sahip olma yeteneğine sahiptir." (Hegel, 1995: 6). Zihnin özgürlüğü onun tinsel olana dönüşmesine dayanır.

Hıristiyanlıktan önceki dinlerde de Tanrı'nın doğal olan ile ya da insanla birleşimi mümkündü, ancak onlardaki birlik dolayımsız, tinsel olmayan bir birlikti. Hıristiyan inancı zihnin doğal bir şey olmadığını, onun kendisini dönüştürebilen ve bu dönüştüğü şey olduğunu öğretir. Tanrı ve insan doğasının birliği açıklamasını ilkesel bir konu haline getiren kurum Kilise'dir. Bu birlik Hıristiyan dininde kavrayan bilince vardırılır. Bu nedenle "insan doğası kendi aktüalitesi/edimselliği içinde yalnızca alegorik ve felsefi anlamda değil, "bu" [this] olarak ele alınır." (Hegel, 1995: 20).

Hıristiyanlıktaki bu tinsel birlik, insanın huzur bulamadığı doğa olarak etin bir olumsuzlanmasını beraberinde getirir. Doğa bu nedenle en başından beridir "kötü"dür. (Alm. böse[18]). İnsan da doğal bakımdan kötüdür. İnsanın doğadan olan yönü hem onun kötü olmasına hemde bu kötülüğü aktarmasına neden olur. Hıristiyanlığa göre insanın ilk ebeveynleri günah işlemiştir ve bu günah, onların doğasına içkin kalıtımsal bir hastalık olarak sonraki kuşaklara aktarılmıştır. Orijinal günah tinin özgürlüğüne ait değildir. Bu ilk günah düşüncesi insanın kendi atalarıyla bağını kurar. "Fakat bu ilk ebeveynler düşüncesi kendi içinde ve kendisi için olarak insandan başka bir şey değildir." (Hegel, 1995: 9). Bu ilk günah düşüncesi insan soyunun her bir üyesine onun kendi içinde ne olduğunu söyler. İlk insanın, Adem'in elma yemek üzere baştan çıkarılması olayında tasarımlanan şey "onun bu meyveden yemiş olması değil fakat onun iyi ve kötünün bilgisinin ağacını yemiş olduğudur. O, insan olarak değil hayvan [Alm. Tier] olarak bu ağaçtan yer." (Hegel, 1971: 14). Tanrı bu olay üzerine kendi katında bulunan muhataplarına Adem hakkında şöyle der: "Bakın işte, Adem bizden biri oldu, o neyin iyi neyin kötü olduğunu biliyor." (Hegel, 1971: 14). Adem neyin iyi neyin kötü olduğu bilgisiyle kendisini hayvandan kendisi yoluyla ayırmıştır. Tanrı böylece Adem'in Tanrı soyuna dahil olmuş olduğunu, kendisinden olmuş olduğunu açıklar. Kötünün ve iyinin kaynağının "düşünme"[19]de yatıyor olduğu ve aynı zamanda düşünmeden kaynaklanan kötünün iyileştirilmesinin de düşünmede yatıyor olduğu anlaşılır. "İnsan kendi içinde Tanrı'nın imgesi olduğu için, fakat varoluş olarak yalnızca doğal olduğu için, zımni olan evrilirken ilk doğal koşul feshedilir." (Hegel, 1995: 6). Tekrar söylenecek olursa, insanın hakikate erişmesi, böylece ilkin, tinsel olan haline gelmekle ve doğal olan üzerine yükselmekle gerçekleşir.

Kilise Babaları'nın görüşlerinin, tüm insanlığı ilgilendiren ayırt edici özelliği şu olgudur: "Hıristiyanlar için bu kavranılır/zihinsel dünya, olayların olağan bir akışının dolayımsız duyusal hakikatine[20] benzer şekilde – insanların çoğunluğu için sahip olmak ve sürdürmek zorunda olduğu bir forma sahipti." (Hegel, 1995: 23). Buradan hareketle Hıristiyanlığın bir başka özelliği ortaya çıkar. Bu özellik, ideadeki zorunluluk gereği bir "dünya-dini" olarak, "ulusların evrensel bilinci" olarak Hıristiyanlığın kendisini öne sürüyor olmasıdır.

18 Hegel, 1971: 9.
19 Hegel, 1971: 14.
20 "diese unmittelbare sinnliche Wahrheit eines gemeinen Geschehens", Hegel, 1971: 27.

> "Bu amaçla zihnin oluşumu temel kılınmalıdır. Zihnin mutlak emrinin, "Kendini bil" emrinin yerine getirilmesi amacıyla, şimdi, tarihin zihnin kendisinin işleyişi olduğu, onun kendisinin onun ilk yüzeysel, örtülmüş bilincinden açığa çıkması ve onun özgür öz-bilincinin bu duruş noktasının elde edilişi gösterilmelidir. Bu zorunluluğun tanınması tarihin a priori inşası olarak adlandırılır." (Hegel, 1995: 7).

Tanrı'nın zihninde hazır yapılmış şekilde bulunsa bile Hıristiyan öğreti tarihin dünyadaki gelişiminin olumsal olduğunu düşünür. Bu olumsallıktan dolayı Tanrı'nın rasyonalitesi ve onun hükmünün zorunluluğu göz önüne alınmak zorundadır. İşte bu işlem "bir teodise [tanrıbilim] olarak, Tanrı'nın bir doğrulanması olarak, başka bir deyişle bizim Düşüncemizin haklı çıkarılması olarak adlandırılır." Böylece dünyanın işleyişinin rasyonel olduğu ve dünya tarihinin bilincine varılması için "kendi içine yansımak zorunda olan zihnin tarihi olarak zihnin işleyişi" kavranmaya çalışılır. (Hegel, 1995: 7). "İde gerçekliğe sızar ve gerçekliğin içinde içkindir, var olan şey yalnızca inanan yüreklerin bir çokluğu değildir, fakat yürekten, tıpkı duyusal bir dünyayı yöneten doğa yasası gibi, daha yüksek bir dünya yaşamı, bir krallık kuruludur – Tanrı'nın kendisiyle eşleşmesi, ötede olan bir gökyüzü krallığı olarak değil fakat dünyada tamamlanmıştır." (Hegel, 1995: 21). Kilisenin anlamı yeryüzünde tamamlanmış bir gökyüzü krallığıdır. İsa şöyle der: "Nerede iki ya da üç kişi benim adıma bir arada toplanırsa, orada onların tam ortasındayımdır."[21]

Ulusların evrensel bilinci olarak kendisini öne süren Hıristiyanlık felsefenin kavranılır dünyasını "ortak bilincin dünyası" ("Welt des gemeinen Bewußtseins"[22]) haline getirdi. Bu düşünceden hareketle Kilise Babaları'ndan Tertullianus (155-240) şöyle der: "Antik çağın yalnızca en bilge insanlarının eriştiği Tanrı hakkındaki bilgiye bizim zamanımızda çocuklar bile sahipler." (Hegel, 1971: 13). Kilise Hıristiyanlığın "dünya-ruhu" kavrayışından hareketle "bir insan formu" geliştirme görevi üstlenmişti. "İlk sırada kavranılır halde tin gelir ve buna karşıt olarak zihinle kavranmayan istencin öznelliği konulur. Hakikatin krallığı ve dünya krallığı birbirlerine bağlıdır ve aynı zamanda açıkça bölünmüşlerdir. Böylece kavranılır bir dünya insan kavrayışında kendisini bu aynı edimsellik kipinde kurmuştur. Çok uzakta olan bir diyar gibi, bu kavranılır dünya görüyor olduğumuz dünyaya benzer şekilde bizim tarafımızdan gerçekten kavranır, insanlarla doludur ve ikamet edilir, fakat bu kavranılır dünya sanki bir dağ tarafından bizden saklanmış gibidir." (Hegel, 1995: 24).

Doğal yönü bakımından insan "Tanrı önünde kendi olması gerektiği şey değildir, fakat yalnızca zımnen olduğu şeyi açıkça olma gücüne sahiptir." (Hegel, 1995: 10). Zımnen olduğu şey olma gücü insanın neyse o olarak belirleniminden gelen bir mirastır. Düşünme yoluyla yalın doğallığın feshedilmesi, kendisini kendisinden meydana getirmek olarak adlandırılabilecek eğitimdir. Evcilleştirme, itaat altına alma, kontrol altına alma,

---

21 "Wo zwei oder drei versammelt sind in meinem Namen, bin ich mitten unter ihnen." Hegel, 1971: 26.

22 Hegel, 1971: 13.

uzlaştırma ve nihayet iyi hale getirme eğitim yoluyla gerçekleştirilir. Böylece "Hıristiyanlık ilkesi" (das Prinzip des Christentums) "dünya ilkesi" (Prinzip der Welt) haline getirilmiştir. (Hegel, 1971: 15). Dünya-dini ve ulusların evrensel bilinci olarak kendisini öne süren Hıristiyanlık kendisine insanlık adına birtakım görevler belirler. "Dünyanın önüne konulan görev mutlak İde'yi kendisinin içine taşımak, onu kendi içinde aktüalize etmek/ edimsel kılmak ve böylece dünyayı Tanrı'yla eşleştirmek/uzlaştırmaktır." (Hegel, 1971: 15). Bu görev, öncelikle, "Hıristiyan dininin yayılması" ve Hıristiyan dininin "insanların yüreklerinin içine getirilmesi"dir. (Hegel, 1971: 10). Burada "yürek" ile kast edilen şey "bu" diye gösterilebilen "öznel insan"dır. Hıristiyanlık felsefesinin önemli bir özelliği "bu olarak" (als dieser) işaret edebileceğimiz, belirleyebileceğimiz, sınırlandırabileceğimiz "özne" (das Subjekt) olarak insanın, daha doğru bir deyişle "öznel insan"ın (subjektive Mensch) ortaya çıkmasıdır. Çünkü, Tanrı'nın üzerinde işlem yapacağı, kendisiyle muhatap olup, kendisini kendinde keşfedeceği, kendisine dönüşeceği hedef sınırlı, belirli bir şey olmalıydı. Böylece "özne Tanrısal kayranın nesnesidir."[23] Hıristiyanlık insanı özgür olarak belirler. "Bu insan, her insanın içinde konaklayan tanrısal ruhla, onun ruhunun bu tanrısal ruhla birleşmesiyle belirlenir; ve Tanrı işte budur. İnsan özgürlük için belirlenmiştir, insan burada kendinde/ zımni özgür olarak [Alm. "als an sich frei"] tanınır". (Hegel, 1971: 16). Bu özgürlük ilkin "öznellik ilkesi" (Alm. Prinzipe der Subjektivität) içinde kaldığı için yalnızca "biçimsel"dir (Alm. formell). (Hegel, 1971: 16).

Diğer bir görev "Hıristiyan dininin ilkesinin düşünce [Gedanken] için işlenmesi ve düşünen bilgi [denkenden Erkenntnis] içine alınması gerektiğidir." (Hegel, 1971: 16). Felsefi ideye, başka bir deyişle, Tanrı idesine bağlı olan düşünce ve kültür zenginlikleri Hıristiyan ilkeyle birleştirilmelidir. İlkin Kilise Babaları Hıristiyan dinini işleyerek onu düşünen bilgiye dönüştürmeye çalıştılar. Kilise Babaları'ndan sonra Skolastik filozoflar bu görevi felsefi alanda yürütürken, Romanesk ve Gotik üslup bu görevi sanat alanında yerine getiriyordu.

Kilise Babaları büyük felsefi kültür insanlarıdır ve Kiliseye felsefeyi, daha özelde ise Yeni-Platoncu felsefeyi tanıttılar. Bu görevi gerçekleştirme yolunda Kilise Babaları karşılaştıkları tüm sorunları "tinin özgürlüğü içinde ele aldılar ve tinin momentlerini onun uzandığı derinlikler içinde tanıdılar." (Hegel, 1995: 11). Hıristiyanlığın kendi temellerini ve kurulumunu felsefeye borçlu olduğu Kilise Babaları'nın çalışmalarında açıkça görülür. Bu nedenle inanç ve düşünce dünyasında felsefe tarihiniden bağımsız, saf bir Hıristiyanlık aramak boşunadır. Dahası, Hıristiyanca yaşam Hıristiyanlık haline geldiğinde saflığını çoktan kaybetmişti. Buna rağmen, "Hıristiyan ilkesinin bu ilk felsefi gelişimine Kilise Babaları tarafından işlenmiş bir cinayet olarak bakıldı ve Kilise Babaları'nın böylece orijinal olarak ortaya çıkmış haldeki Hıristiyanlığın saflığını yozlaştırdıkları söylendi." (Hegel, 1995: 11).

Hıristiyanlık felsefesini daha iyi anlayabilmek için yukarıda bu yozlaşma olarak tanımlanan konuya daha yakından bakılmalıdır. Örneğin, Martin Luther'in (1483-1546)

23 "Das Subjekt ist der Gegenstand der göttlichen Gnade", Hegel, 1971: 16.

Reformasyon'unun amacı Hıristiyanlığı eski saflığına kavuşturmaktı. Ancak Hıristiyanlık, daha doğuş anından itibaren felsefi öğretiler tarafından geliştirilmişti. Böylece Hıristiyanlık ortaya çıktığı andan itibaren saf değildi. Fakat Hıristiyanlığın ilk ya da saf durumu "daha o zamandan, Tanrı'nın ne olduğu ve insanın onunla bağına ilişkin yaygın ve yakından iç içe örülmüş bir sistem yapısı ve özenle işlenmiş öğretiler dokusu ortaya koyar." (Hegel, 1995: 12). Hıristiyanlığın saf haline dönüş denilen şeyin bu amaç için yapabileceği en etkili şey kutsal kitabın kendisinin esas alınması gerektiği görüşü oldu. Hıristiyanlık açısından Luther ile başlayan "Modern zamanlarda bu özenle işlenerek örülmüş sistem bütünüyle parçalarına ayrılmıştır, çünkü insanlar Hıristiyanlığı, Yeni Ahit'in yazılarında bulunduğu gibi Tanrı'nın Sözü'nün yalın satırlarına geri götürmek istediler." (Hegel, 1995: 12). Bu girişime göre yalnızca orijinal İncil anlatısı Hıristiyanlığın temelini oluşturabilir. Ancak kitaba dönüş kararıyla modern teoloji Hıristiyanlığı saflaştırmış değil, bunun aksine daha da felsefi hale getirmiş oldu, çünkü yazının tarihine bakıldığında kitap denilen şey felsefenin, düşüncenin evrimiyle olduğu şey olmuştur. Başka bir yönden bakıldığında, kitapla başbaşa kalan bireyin "kendi düşüncelerine ve kendi kavrayışlarına dair bütün işi yalnızca yorumlamasaldır." (Hegel, 1995: 12). Yorumlama metnin yalnızca yazı özelliğinden değil aynı zamanda tinsel bir özelliği olmasından kaynaklanan bir haktır. Bu nedenle kutsal yapıtın ele alınışında ortaya çıkan iki tarafa dikkat edilmelidir: yazı ve tin. Yazının öteki tarafı tindir. İncil'e bir göndermeyle söylenecek olursa: "Yazı öldürür, fakat tin canlandırır."[24] Böylece, yazıya tinle yaklaşmak meşru bir haktır. Başka bir deyişle, bu hak yazıya bireysel düşüncemizle yaklaşma hakkıdır. Buradan hareketle "tinin Kilise içinde konakladığı, onu yönlendirdiği, ona öğrettiği ve onu aydınlattığı söylenir." Bireysel ruhlar "çok farklı olduklarından dolayı, onunla kurulan ilişki yalnızca mutlak olarak Tinin doğasına dayanacaktır." (Hegel, 1995: 13). Metnin ancak onun tinsel boyutuyla anlaşılabileceği gerçeği, onu "açık kılma" çabasında açıkça ortaya çıkar.

> "Bir kimse ne zaman "açık kılmak"tan söz etse, asıl meseleyi bir sözcük içine saklar.[25] Fakat eğer bu sözcüğün kendisi açık kılınırsa onun içinde insanın içindeki tinin içerde kendisini tanımasını arzulamasından ve bu tinin bu kimsenin içinde bulunmayan başka hiçbir şeyi bilemeyeceğini buluruz." (Hegel, 1995: 14).

"Açıkkılma" çabasına dayanan yorumlamalarla insanlar İncil'i "bal mumundan bir burun"[26]a dönüştürmüş oldular. Sonuçta "Bir kimse şunu bulur, başka bir kimse bunu bulur; güven veren şey şimdi kendisini güvenilmez olarak gösterir, çünkü o öznel ruhlar [subjectiven Geiste] tarafından kavranılır." (Hegel, 1971: 20). Böylece Hıristiyanlığı saflaştırma çabaları

---

24 "Der Buchstabe tötet, der Geist aber macht lebendig". Hegel, 1971: 19. / "The letter killeth, but the spirit giveth life." Hegel, 1995: 12.

25 "Wenn man sagt "klarmachen", so versteckt man, was die Sache ist, in ein Wort", Hegel, 1971: 20.

26 "Man hat so, kann man sagen, aus der Bibel eine wächserne Nase gemacht.", Hegel, 1971: 20.

boşa çıkmış, dahası Hıristiyan inancının anlaşılması daha karmaşık hale gelmiş, sonuçta İsa'dan, Hıristiyanca yaşamdan uzaklaşılmış olunmuştur. Oysa, İsa, Kutsal Ruh'un ancak onun kendisinin aramızdan ayrılışından sonra geleceğini söyler. İsa'nın dediğine göre: "Eğer ayrılırsam, bir teskin eden şey, Kutsal Ruh'u göndereceğim... O sizi tüm hakikate götürecektir." (Hegel, 1995: 14). Böylece hakikate görütecek olan şey ne İsa'nın dünyevi bulunuşu nede onun konuşulan sözleridir. İsa yaşarken henüz Kutsal Ruh'la ilişkiyi sağlayan bir kimse değildir. Hatta bu nedenle İsa daha yaşarken ondan mucize göstermesini isteyenleri çok sert azarlar. Hıristiyanlık dininde Tanrı insan yüreğinden başka bir yerde konaklamaz. Bu ilkeye göre Tanrı insanlara dolayımsız bir şekilde, başka bir deyişle, duyusal bir form içinde sunulmaz. İsa, ancak insan yüreğinde Tanrı olarak tanınabilir. Eğer o insan yüreğinde tanınacaksa duyusal ve dolayımsız bir bulunuş olmamalıydı.

Duyusal mevcut formun yok oluşuyla İsa, Tanrı ve Kutsal Ruh olarak Mnemosyne'ye, başka bir deyişle popüler kültür kavrayışı içine çekilir. Böylece Tanrı'yla tinsel bir bağ mümkün olur. İsa kendisi olan Tanrı'yla böylece buluşturulur. İsa artık "Tanrı'nın sağ eli üzerinde oturur." Bununla, tanrısal olanın kendi içinde bölünmüş olduğu düşüncesi ortaya çıkmaya başlar. İsa böylece "en büyük karşıtlıkların birliği" olarak kavranır. (Hegel, 1995: 15).

Hıristiyanlık tarihi Kilise tarafından heretik sayılan, kafir, küfürbaz ya da seküler anlayışlarla doludur. Bu heretik anlayışlar "İsa'nın yalnızca bir peygamber olduğu ve yanlış anlaşılmakla tüm peygamberlerin yazgısıyla karşılaşmış olduğu" düşüncesini savunurlarken ortadoks Hıristiyanlar "İsa'nın vahyinin bir anlama sahip olduğu"nu düşünürler. (Hegel, 1995: 16). İsa'nın vahyinin insanlar tarafından verilmiş bir anlamla anlaşılabileceği olgusu tinin ne olduğunu belirler. Henüz tinin bilincinin bulunmadığı, başka bir deyişle İsa'nın ölümünden önce "Havariler İsa'nın sonsuz anlamını bilmezlerdi. Onlar, onun içinde bu sonsuz hakikati henüz anlamamışlarken ona inanmışlardı. Kilise Babaları'nın geliştirdiği şey işte bu hakikattir." (Hegel, 1995: 16). Kutsal Ruh'un kendileri üzerine çökmüş olduğu deneyimini yaşamış olduklarını ilan edenler Kilise Babaları'ydı. Kilisenin felsefeyle ilişkisi işte burada kurulmaya başlandı.

> "Bir taraftan, felsefi Düşünce bu din içine nakledildi; diğer taraftan, - kendisine göre, dinin kendi içinde bilgeliğe, etkin Logos'a, Tanrı'nın Oğlu'na vs. bölündüğü, fakat böyle olurken evrensellik içinde kaldığı - Düşüncedeki bu moment öznellikte ve daha ileride duyusal dolayımsız bireysellikte ve zaman ve uzamda görünen bir insan bireyinin mevcut varoluşunda zirveye çıkarılmıştır." (Hegel, 1995: 16).

Kilise Babaları için tinin doğru idesi tarihin belirli biçimini izler. Böylece, Kilise Babaları için "neyse o olarak ide henüz tarihten ayrı tutulmamıştır." (Hegel, 1995: 17). Kilise tarihsel biçimde bu ideye tutunarak kendi öğretilerini belirledi. İsa'nın ölümünden sonra Tanrı olarak kavranan bu ideden çeşitli sapkınlıklar söz konusu oldu. Batı Kilisesi'yle antagonizm içinde olan, her şeye tinsel bir anlam veren İskenderiyeliler ya da Philon gibi

Gnostikler bu heretiklerin başında yer alırlar. "İsa'da temel bir moment olan dolayımsız varoluşun formu Gnostikler tarafından evrensel bir düşünce içinde ruh haline getirildi, böylece bireyin bir "bu" olarak belirlenimi yok oldu." (Hegel, 1995: 17). Gnostiklere göre, örneğin, İsa "yalnızca hayali bir cisim, hayali bir yaşamdır". (Hegel, 1995: 17). Bu görüşle Gnostikler "et ve kemik olarak İsa" kavrayışına karşı çıktılar. "Kilise, bunun tersine, somut aktüalite/edimsellik ilkesi olarak kişiliğin kesin formuna bağlı kaldı." (Hegel, 1995: 17). Bunun yanında, MÖ. 4. yüzyılda İran'da yaşamış düşünür Zerdüşt tarafından kurulan Zerdüştçülük'ten ve daha sonra tekrar İran'da MÖ. 3. yüzyılda Sasani İmparatorluğu döneminde yaşamış peygamber Mani'den etkilenen ve böylece heretik sayılan Hıristiyanlar da mevcuttu. Ortaya çıktığı haliyle bir insan olarak İsa'yı tanıyan ve böylece ona gerçekte daha yüksek bir doğa atfederek kabul eden Aryanizm[27], İsa'yı bütünüyle asil bir doğanın insanı olarak kabul den Sosinusculuk[28] ve kökensel günahı reddeden ve insanın kendi doğası gereği yeterli erdem ve dine sahip olduğunu savunan Pelagiusculuk da Hıristiyanlık tarihi içindeki heretik akımlardır.

Heretik akımlara karşı Kilise Babaları'nın Kilise'nin bireysel öğelerinde bilincine kavuşan Tanrı ve insan doğasının birliği düşüncesi ortodoks Hıristiyanlık için temel bir önem taşır. Kilise'nin ide'nin belirlenimlerine bağlı kalabilmek için Ruh tarafından yönetilmesi gerektiği düşüncesi Kilise Babaları'nın Kilise'yi üzerine inşa ettikleri temel felsefedir.

Dinlerin başlangıcına ve ilerleyişine özgü ortak bir özellik vardır. Düşüncenin gelişmiş olduğu, medeni bir uygarlık içinde doğarlar, ardından barbarlar tarafından benimsenip geniş coğrafyalara yayılırlar. Hıristiyanlığın yazgısı da böyle olmuştur. Hıristiyanlığın öne sürdüğü bu yeni dünya "yeni bir insan soyu tarafından benimsenecekti." (Hegel, 1995: 23). Ancak, Hıristiyanlık yeni bir insan soyu tarafından değil daha çok barbarlar tarafından benimsendi, dahası tinsel değil duyusal bir yolda kavrandı. Burada kast edilen barbarlar kuzeyli olanlarıdır. Kilise'de güneşin yerini alan ince mumlar ve başka bir dünyayı, gökyüzü krallığını resmeden imgeler, dolayımsız olana, duyusallığa barbarca batışın işaretleridir.

"Kendi yolunu imgelemden ve popüler kavrayışlardan Kavram'a açamayan bir zihniyet tarafından gerçekleştirilen sert bir mücadele görüyoruz. İmgelem için girişilecek hiçbir acele yolculuk yoktur, çünkü akıl tarafından belirlenmekle imgelem kendisini imgelerin güzelliğiyle tatmin edemez, fakat bu güzel imgelerin ötesine geçmek zorundadır. Buna benzer olarak, aklın içine düşmeyeceği bir fütursuzluk yoktur, çünkü akıl imgelerin yönetimini ele geçiremez". (Hegel, 1995: 24).

---

27 Sonradan Mısır'da papazlık yapmış, Libya'lı berberi Arius'un (250-336) kurduğu Aryanizm tritineye karşıdır. Onlara göre İsa Tanrı'dan bütünüyle farklıdır.

28 İtalyan teolog Fausto Paolo Sozzini (Faustus Socinus) (1539-1604) Socinusçuluğun kurucusu kabul edilir. Socinusçuluk trinitaryan olmayan Hıristiyanlıktır. Sosinusçuluk ortodox Hıristiyan teolojisini reddeder. Sosinusçu teoloji Rakovian Katekhizm'de özetlenir. Rakovian adı Polonyalı Brethren'den gelir. Grekçe katekeo sözlü öğretim, kutsal yazılar hakkındaki eğitim için risaleler, sözlü dersler anlamına gelir. Çocukların, gençlerin ve din değiştiren yetişkinlerin dinleme yoluyla Hıristiyan öğretileri hakkında eğitilmeleri katekhesis'tir.

Hıristiyan dininin tinsel devrimi imgelem ve akıl arasında doğal bir bağ bulunduğunu düşünen barbarca bir zihniyet tarafından gölgelendi. Barbarların elinde "dolayımsız olarak mevcut olan ve kabul edilen hakikat önvarsayımı yoluyla, düşünce kendi özgürlüğünü kaybetti ve hakikat, kavrayan bilinçteki mevcudiyetini yitirdi ve felsefe bir anlama yetisi metafiziği içine ve formel bir diyalektik içine battı." (Hegel, 1995: 25). "Batının bu kendi içine dalmışlığından bir zaman sonra, Doğuda bir genişleme ortaya çıktı, somut olan herşeyin olumsuzlanması, her türlü belirlenimden soyutlama. Muhammedcilikte mevcut olan bu saf seyir ya da saf düşünce Hıristiyanlığın kendi'ye intikaline karşılık gelir." (Hegel, 1995: 24). Skolastik felsefe Avrupa'da tam böyle bir zamanda başlar. "Sanatlar ve bilimler gibi felsefe, Almanya'nın Barbarlarının yönetimi boyunca sağır, dilsiz ve cansız hale geldiklerinde Araplar tarafından mülteci kabul edildi ve orada görkemli bir gelişme gösterdi". Bu bakımdan "Araplar Batının yardım aldığı ilk kaynaklar oldular." (Hegel, 1995: 25).

Şimdi, üçüncü bölümde, yukarıdaki iki ayrı bölümde açıklanan Ortaçağ felsefesinin özelliklerinden ve Hıristiyanlık öğretisine göre insanın Tanrı'yla ilişkisinden yola çıkılarak, bu görüşler doğrultusunda geliştirilen "sanat" anlayışından söz edilecektir.

ORTAÇAĞIN SANAT ANLAYIŞI

Ortaçağ sanat anlayışını anlamak için bir sanat yapıtları envanteri listesi vermek yerine, bugün o döneme özgü sanat yapıtları olarak gösterebileceğimiz şeylerin altında yatan düşüncenin temellerine inmeye çalışmak daha faydalı olacaktır. İnsanı bir "yaratık" olarak kendi odağına alan yukarıdaki felsefi argümanlar temelinde kurulan Hıristiyan düşüncesi onun sanat anlayışını da belirler, çünkü Ortaçağlar'ın sanat anlayışını ve sanatlarını örgütleyen sanat türü insanı kendi içine çağıran Gotik[29] mimari olacaktır. Sanat ve zanaatın henüz birbirinden ayrılmadığı bir dönem olan Ortaçağın sanatçıları, başka bir deyişle, artizanlar Kilise ve Dominiken ve Fransisken tarikatları etrafında yarı dinsel meslek kurumları olan lonca çatısı altında örgütlenmiş durumdaydılar. Bu dönemin düşünürlerinin hem filozof hem din görevlisi olmaları gibi, artizanlar da kendi kişiliklerinde sanatçı ve din görevlisi niteliklerini birleştirirler. Ortaçağ sanatında artizanlar Tanrı ve onun yeryüzündeki kollarına göre ikinci planda kaldıkları için kutsala hizmet eden sanat yapıtlarının gerçek yaratıcıları olarak görülmüyorlar, sanat yapıtlarının yaratıcıları olarak kutsal figürlere işaret ediliyordu, örneğin İsa "kilisenin mimarı" (architectus ecclesiae) olarak gösterilir. (Kostof, 1986: 60).

---

29 "Gotik" terimi, bu isimle adlandırılan sanatın doğuşunda etkili olan "Gotlar'ı ya da barbarları alaya almak için Rönesans mimarları tarafından üretildi." (Smith, 1984: 91) Gotik sanat, onun 19. yüzyılda açıkça Gotisizm olarak bilinen yeniden canlandırılışıyla karıştırılmamalıdır. "Rönesans sanatı Gotik üslubu, bütün Ortaçağ kültürüyle birlikte barbarca bularak reddetti. 18. Yüzyılda yücenin duygusal cazibesi Gotik romanda ifade buldu. Romantisizm Gotiğin yüceyle ilişkisini sömürmeyi sürdürdü. Gotik, bu bağlamda, karanlık, mitik bir doğaüstücülük [supernaturalism] anlamına gelir. [...] Viktoryen Gotik mimari Gotik mimari üslubu taklit etti. Resimde ve edebiyattaki bir tür nostaljik, romantize edilmiş Ortaçağcılık sanayileşmeye ve mekanizme karşı duygusal tepkiye başvurdu. İngiltere'de, Gotisizm Ön-Rafaelci Kardeşlik inancının ve William Morris'le ilişkilendirilmiş sanat akımının bir parçasıydı." Townsend, 2006: 139.

Skolastik felsefenin sanat yapıtına dönüşmüş hali Gotik mimaridir. Avrupa'da "Fransız İşi" (opus francigenum) olarak anılan yeni bir üslub olan Gotik mimari, sanat tarihçilerine göre "Paris yakınlarındaki St. Denis manastırının küçük kilisesinin koroyerinin, bu manastırın başrahibi olan Suger (1081-1151) tarafından 1137-1144 yılları arasında yeniden inşa edilmesi"yle başlar. (Akyürek, 1994: 51). Gotik üslubu hızlı bir şekilde benimseyen artizanlar Romanesk[30]'ten ya da Romenesk'in İngiliz versiyonu olan Norman[31] üsluptan vazgeçtiler.

Gotik mimari yapılarda belirgin olan şeyler daha önce Romanesk mimari yapılarda ayrı ayrı kullanılmış olan sivri kemer, uçan payandalar, gül pencere, vitray gibi öğelerdir. Gotik üslup elemanların bir yığışması olarak görünmesine rağmen bu dönemin felsefesinin güzellik anlayışına uygundur. Örneğin Thomas Aquinas'a göre güzellik "değişik öğelerin belirli bir uyumundan oluşur." (Pevsner, 1948: 49). Gotik mimarinin teknik olanaklarını oluşturan bu öğelerin çeşitliliği onun estetik amacını gerçekleştirmesini sağladı. Bu teknik olanaklar istenilen görsel etkiyi yaratmakta sanatçının elini güçlendirdi. Gotik mimaride dinamizmi sağlayan düşey hareket beşik tonozdan çapraz tonoza geçilmesiyle duvarların taşıyıcı işlevden özgürleştirilmesiyle mümkün oldu. Uçan payandalar yapının gökyüzüne doğru yükseltilmesini sağladı. Gotik sanat Tanrı'nın düşüncesinin görülebilir hale getirilmiş hali oldu. Yapımı 13. yüzyılın ortasında tamamlanan Chartres Katedrali'nin üzerindeki binlerce kabartma ve vitraylardaki figürler bunun en etkili örneklerindendir. Gotik sanat, bu örnekte görüldüğü gibi, taşa işlenmiş Skolastik felsefedir.

Ortaçağ felsefesi "Batıda klasik antikiteden miras alınan naturalistik bakış açısını, "doğayı ve insanı üstün bir Tanrı'nın yaratımı sayan teolojik öğretiyle terbiye" etmeye çalışır. (Osborne, 1970: 131). Ortaçağ sanatında doğa teolojik sistemin bir eki, uzantısıdır. Sanat nesnesi ise "doğanın üstündeki Tanrı'nın bir görünmesi [theophany], açığa vurması/vahyi ya da tezahürüdür ve zihinsel olarak kavranılabilirdir, böylece sanat yapıtlarıyla temasın estetik yolu her zaman dinsel yolun altına yerleştirilir." (Osborne, 1970: 134). Tanrı'nın doğasının onun yaratma eyleminde tezahür ettiğine ve iç ve dış olarak bölünen doğanın tanrısal doğanın bir sembolü olduğuna inanılır. Böylece zamanla sanat yapıtlarının teofaniler, başka bir deyişle, iç ve dış doğaya aşkın bir Tanrı'nın görünümleri ya da "kendileri yoluyla insanın sadakatinin yüce Tanrı'ya kanalize edilebileceği" ikon[32]lar oldukları

---

30 "Romanesk terimi 1825 yılında Avrupa kıtasında 8. yüzyıldan 12. yüzyıla kadar süren ön-Gotik [pre-Gothic] sanat ve mimariyi betimlemek için üretildi. Bu dönemin 10. yüzyılın sonuna kadar devam eden ilk yarısı bugün zaman zaman "ön-Romenesk [pre-Romanesque] olarak tanımlanır. Romanesk mimaride beşik kemer [round arch] ve dikkat çekici bir şekilde ağır kostrüksiyon kullanımı tipiktir. Resimdeki ve heykeldeki biçimler doğrusaldır ve sık sık dini heyecanları aktarmak için etkileyici bir şekilde çarpıtılır." Smith, 1984: 162-163.

31 Norman üslup 1066'da İngiltere'nin Norman'lar tarafından fethedilmesiyle bağlantılı olarak adlandırılır. "Norman üslup Burgandy, Rhineland ve Normandy'den ödünç alınan özellikler gösterir. Norman üslubun en etkileyici özellikleri arasında beşik kemer ve oyma süs çokluğu bulunur. Norman üslup 12. yüzyılın sonuna yakın bir zamana kadar canlılığını sürdürdü." Smith, 1984: 131.

32 "İkon" (İng. icon) sözcüğü "imge" anlamına Grekçe "eikon" sözcüğünden gelir ve duvar boyama sanatından farklı olarak, ikonda resmedilen kimseler İsa ya da bir azizdir. İkonlar konu bakımından son derece sınırlıdırlar ve Ortodoks Hıristiyanlıkta ikon formları ve figürleri çağlar boyunca

düşünülür. (Osborne, 1970: 132). Buna uygun olarak Gotik sanatta, özellikle resim ve heykel sanatı ikonografiktir ve dinsel bir konuyu şematik bir anlatımla öykülemek amaçlanır. Figürler doğayı yansıtmazlar, onlar yalnızca bir öykü içindeki sembollerdir. Gotik yapıtlar üzerindeki figürler cansız ve duygusallıktan uzak resmedilirler. Duygulara değil aklımıza seslenen bu ikonografi kilise öğretisini öğretmekte olduğu için rasyonalist ve teolojiktir. Sürekli olarak akla hitap ettiği için dokunaklı ve naif değildir. "Ortaçağ zihni için her şey bir semboldür. Söz konusu edilen anlam dış görünüşün gerisinde yatar." (Pevsner, 1948: 48).

13. yüzyılda yaşamış Fransa Picardy'li mimar Villard de Honnecourt'un 1240'lı yıllarda oluşturduğu bir not defterindeki çizimlerinde yer alan bir aslan figürü Gotik sanatın doğaya ve soyutlamaya dönük tutumunu etkili bir şekilde gösterir. Honnecourt'un bu çizimlerinde Gotik yapıtın doğrudan deneyimlenen bir dünya üzerine değil, geometrik şemalar üzerine inşa edildiği açıkça gözlenebilir. Honnecourt'un Yazgının Tekerleği adlı yapıtı "çizimin son hali değildir, ancak üzerinde imgenin inşa edileceği dairelerin ve üçgenlerin iskelesidir." (Jonson, 1991: 391). Dikkatlice bakıldığında, Honnecourt Bir Aslanın Önden Görünüşü adlı yapıtına önce geometrik şablonu (pattern) çizerek başlar, bunun ardından, bu şablonun üzerine aslanı oturtur. Yaşamsal dünyada varolanları resmetmek Honnecourt için "soyut bir çerçeveyi doğrudan gözlem üzerine dayanan detaylarla doldurmak" anlamına gelir. (Jonson, 1991: 391). Bu çizimlerde resmedilen figürlerin dayandırıldığı temel geometrik şemalardır. Gotik sanatın yaptığı şey, Honnecourt'un çizimlerinde örneklendiği gibi, şimdiden mevcut olan geometrik bir şemanın doğadan gözlemlenerek elde edilmiş detaylarla doldurulmasıdır. Öncelikle, her ne özelliğe sahip olursa olsun Ortaçağ sanatı antik çağın "naturalistik tutum"unu önsel bir şemaya oturtur.

> "Bu, doğayı hükmedilen ve insanın kullanımlarıyla ilişkilendirilmiş olarak, duygusal olarak tepki verilen ya da sanatta yansıtılacak bir şey olarak, pohpohlanan ya da geliştirilen bir şey olarak, insana dışsal ve insandan ayrı, bilimsel nesnellikle incelenen ve gözlemlenen bir şey olarak ele alan bir zihnin alışkanlığıdır." (Osborne, 1970: 131).

Çok önceden, Platon'un benimseyebileceği ya da şimdi Ortaçağda olacağı gibi belirli bir düzen sevgisi aşılamaya dönük sanat didaktik olmak zorundadır. Elbette, altta yatan ya da hedeflenen bir hakikat söz konusu olduğunda sanatın didaktik olması şaşırtıcı değildir. Böyle bir sanat anlayışı önceden varolan kökensel bir dünyanın taklidine dayanmakla da realist olmak zorundadır. İnsan eğitilebilir bir varolan olduğu sürece ortaya çıkabilecek bir sanat anlayışının halihazırda varlığını en kaba biçimiyle de olsa sürdürebileceği bir zemin bulunacaktır, çünkü eğitimin başlangıcı ilk örneğe öykünen realist sanata dayanır. Hıristiyan

değişmeksizin sürdürüldü. Bugüne kalan ikon örneklerinin tarihleri 6. ve 7. yüzyıla kadar geri gider ve herhangi bir değişiklik yapılmadığı için 17. Yüzyıl ve sonrasında yapılan ikonların bunlardan farkını ayırt etmek güçtür. Bir ikonastasis Ortodoks kilisenin ibadethanesini ziyaret alanından ya da iç mekanından ayıran paravandır. İkonaklazm ise bu imgelerin, ikonların yıkılmasıdır. Bkz. Murray, 1984: 204.

öğreti sanatın önceden bilinen bu özelliğinden vazgeçemezdi, böylece Ortaçağların eklesiyastik/kilise sanatı didaktik ve realist olmak zorundaydı, öyle de oldu. İşte bu nedenle Ortaçağ dönemi boyunca estetik, doğanın fiziksel güzellikleriyle ya da güzel sanatla ilgili değildir.

Kilise ilkin, paganizmin kalıntıları ve emanetleri olarak şüpheyle yaklaşılan sanatları kısa bir süre içinde pasif rızayla kabul etti, "çünkü Kilise kaba ve cahil bir nüfusu Hıristiyan ahlakının ve öğretisinin temel esasları konusunda eğitmek için sanatların yararının farkına vardı." (Osborne, 1970: 136). Örneğin, ilk Kilise Babaları'ndan Kayseri'li Basileios ya da Büyük Basil (329-379) şöyle der: "Sözlü açıklamanın kulağa sunduğu şeyi, sessiz resim öykünme yoluyla açımlar." (Aktarılan yer: Osborne, 1970: 137). Kapadokyalı Gregory (335-395) tarafından "ikon, okuma yazma bilmeyen insanlara bile yalnızca tabloyu seyretme yoluyla onları eğitmeye yarayan "dili-taşıyan kitap" olarak adlandırılır." (Osborne, 1970: 137). Böylece Kilise için sanat, "duyuların izlenimlerinden kolayca etkilenen cahil kesimler için verilen bir ödün olarak görülür" (Osborne, 1970: 137). Augustinus'a sürdürdüğü münzevi yaşamıyla örnek olmuş Piskopos Nola'lı Paulinus (354-431) halkı Hıristiyanlık hakkında eğitmek için kilisenin duvarlarını resimlerle döşer. Paulinus şöyle diyor:

> "Bütün kalabalık sırayla birbirlerine resimleri işaret ederlerken ya da kendi başlarına onları izlerlerken, ziyafet düşüncesi öncesinden daha az acelecidirler ve ağızları yerine gözleriyle beslenirler. Bu şekilde, resimler karşısında hayret içindeyken açlıklarını unuturlar, daha iyi bir alışkanlık onları ele geçirir ve mübarek tarih yazılarını okurlarken, dindar örneklerden kutsal davranışların ne kadar saygıdeğer olduğunu ve itidalin/ağırbaşlılığın ne kadar susuzluk giderici olduğunu öğrenirler." (Aktarıldığı yer: Osborne, 1970: 138).

Modern zamanlarda "güzel sanatlar" kategorisinin ortaya çıkışıyla birlikte sanat yapıtı olarak değerlendirilecek Ortaçağ'a özgü bu yapıtlar gerçekte Kilise'yi övmek ve yüceltmek için, Hıristiyan öğretiyi kalabalıklara öğretmek için dekoratif bir işleve sahiplerdi. Ortaçağların realist ve didaktik sanat anlayışı sanatçıyı yaratıcılık niteliğinden ve sanat yapıtını orijinallik niteliğinden yoksun bırakıyordu. Ortaçağ sanatçısının ve sanat yapıtının bu özelliği bir soruyla şöyle netleştirilebilir: Kilise sanatçısı bir şarkıyı, izleyeceği belirli bir yola sadık kalmaksızın, ilham perileri onu nereye götürürse oraya gidecek şekilde icra edebilir mi? Hayır, çünkü Ortaçağ sanatçısının icrası bir özgür ifade değil, bilindik bir hakikati işaret eden şeylerin bir nakledilmesidir. Müzik eleştirmeni Frank Lloyd Harrison bu konuda şöyle der:

> "Kilise müziğinin temsili bir ritüel işlemler döngüsü içindeki öğelerden biridir. Kilise müziğinin nakledilmesinin modern anlamda aşikar hiçbir es-

> tetik anlamı yoktur. Kilise müziği bir cemaat içinde bağlılık ya da mistik duyguları [...] uyandırmak amacını taşımaz. Dinleyicilerin bulunuşu ya da bulunmayışının bir Kilise ayininin parçası olan Kilise müziğinin işleviyle hiçbir ilgisi yoktur." (Osborne, 1970: 132-133).

Ortaçağ sanatı "kendi amacını, [...] tüm evrenin güzelliğinin içinde bulunduğu düşünülen benzer olmayan parçalar arasındaki ahenk ya da matematiksel ve zihinsel olarak kavranılır olan uyumu kendi yapısı içinde belirtmek yoluyla Tanrı'nın doğasının açımlanması olarak" gerçekleştirir. Güzellik ayrı bir değer olarak değil "hakikatin parlaması" (splendor veritatis)" olarak anlaşılır. (Osborne, 1970: 133). Ortaçağ ressamının tuvali Tanrı'dır. Bu tuvalin üzerine her ne çizilecek olursa olsun onu çizen kimseyle birlikte tüm bu imler Tanrı huzurunda kaybolur. Bu anlayışa göre şeyler Tanrı'nın kendisi olan ontolojik mükemmelliğin görkemini yansıtır. Sanat yapıtı deneyiminin en yüksek işlevi Tanrı'nın Doğası'nın mükemmelliği hakkında doğrudan içgörüye ulaşmamızı sağlamasıdır. Bu doğrudan içgörü, duyularla değil akıl yoluyla gerçekleştirilir. Hıristiyan teolog İstanbullu Maximus (580-62) duyu algısının nesneleri yoluyla onların arkasında yatan kavranılır olanların görünmeyen gerçekliğini kavrama yetisi"ni "sembolik vizyon" (symbolic vision) olarak tanımlar. (Osborne, 1970: 133). Ortaçağda "dinsel yaşamın ve felsefenin baskın güdüsü duyusal gölgeler ya da imgeler dünyasından tanrısal mükemmelliğin doğrudan seyrine yükselme, bedensel gözlerle sonul hakikatin kutsal gerçekliğini görme arzusuydu." (Osborne, 1970: 133).

Augustinus doğal güzelliğe düşkünlüğü lanetler ve müziğin duyusal cazibesine dönük gençlik bağımlılığını reddeder. Augustinus'un İtiraflar kitabındaki bu konuyla ilgili pasajları Ortaçağlar boyunca sanat yapıtları üzerinde bir kefen gibi asılı durur. Augustinus'a göre asıl güzellik duyusal alanı aşar ve yalnızca Tanrı'ya aittir. Güzellik zihinsel sezgi ya da daha yetkin bir şekilde, mistik sezgi yoluyla kavranır. Augustinus kendileri uğruna "duyusal güzellik sefası"nı ve "doğal şeylerden hoşlanma" cesaretini kırar. (Osborne, 1970: 134). Bu yaklaşım İrlandalı teolog Johannes Scottus Erigena (815-877) tarafından özetle şöyle ifade edilir: "Ne yaratılmın kötü olması nede onun hakkındaki bilgi; fakat aklı başında bir zihni kendi yaratıcısının derin düşüncesini terk etmeye, şehvet dolu ve haram iştahla duyusal madde sevgisine götüren sapkın itki." (Osborne, 1970: 134).

1335 yılında, Fransa'nın güneydoğusunda bulunan Ventouks Dağı'nın ihtişamına karşı estetik bir hoşnutluk hisseden Francesco Petrarca (1304-1374) bunun üzerine biraz düşününce kendi hatasının farkına vararak haz duygularını bastırdı ve bunu yapabilmek için Augustinus'un İtiraflar'ının bir kopyasının peşine düştü. Petrarca şöyle diyor:

> "İnsan ruhunun her türlü karşılaştırmanın ötesinde bir hayranlık konusu olduğunu hatırlamak yerine yeryüzünün şeylerine hayranlık duymayı terk etmediğim için kendime kızıyorum. Dağdan aşağıya bir kez daha indim, arkaya uzun uzun baktım ve azametli zirve, insanın yüce haysiyetiyle karşılaştırıldığında neredeyse bir kol boyu yükseklikte göründü bana." (Aktarılan yer: Osborne, 1970: 134).

Augustinus sayıların "zihni, materyal şeylerin duyusal algısından Tanrı'daki görünür olmayan hakikatin kavranışına götürebileceği" ne inanır. (Osborne, 1970: 135). Böylece Gotik bir katedral kozmosun bir modeli olarak inşa edilir. Gotik katedral "kendi planında ve oranlarında yaratılmış evrenin matematiksel yapısını yeniden üretmek için, Tanrısal Devlet'in, dünyanın gelecek olan tekamülünün/tamamlanmışlığının/mükemmelliğinin bir imgesi olarak tasarlanmış"tır. (Osborne, 1970: 135).

Ortaçağ düşüncesi için görünür dünyanın duyusal nitelikleri güvenilir değildir. "Hakiki kavranılır gerçeklik ahenk içinde, muntazam harmoniler içinde bulunur. Bu matematiksel ahengi ya da güzelliği, sanatçının, görünür şeylerin doğru ya da yanılsamalı imgesini hedeflemeksizin, bu oranları sanat nesnesinde cisimleştirerek sahici olarak yaratabileceği" düşünülür. (Osborne, 1970: 136). Cluny'li Odo'ya ya da Abbot Hoger'e atfedilen Musica Enchiriadis (M.S. 860) başlıklı bir denemede musiki armonilerin altında yatan daha derin ve tanrısal nedenler evrenin ebedi yasalarına dayandırılır. Speculum Musicae yapıtının Giriş'inde Liège'li Jacobus şöyle der: "Müzik, genel bir anlamda, nesnel olarak bütün şeylerle, Tanrı'yla ve yaratılmış şeylerle, cisimsel olmayan ve cisimsel olanlarla, teorik ve pratik bilimlerle ilgilidir." (Osborne, 1970: 136). Abelardus Jerusalem'deki Tapınağın oranlarının müziksel ahengin oranları olduğunu ve bu senfonik mükemmelliğin bu tapınağı cennetin bir imgesi kıldığını düşünür. Erigena harmoni ve oran yasaları yoluyla evren içindeki bireysel varolanlar arasındaki tüm zıtlıklar ve uyumsuzlukların uzlaştırıldıklarını savunur. Müzik yasasında tüm güzelliğin kaynağını gören Erigena Doğanın Bölümlenmesi adlı yapıtında şöyle der: "Güzellik ancak benzer olanlar ve benzer olmayanların, karşıtların ve zıtlıkların uyumundan çıkar." (Aktarılan yer: Osborne, 1970: 136).

Üç boyutlu bir nesnenin ya da uzamın belirli bir hacminin düz ya da yaklaşık olarak düz bir yüzey üzerinde tasarımlanması yöntemi anlamına gelen "perspektif"[33] düşüncesinin gelişimi Gotik sanatın sonlanmasında son derece etkili bir rol oynamıştır. Gotik sanatın sonu ve Rönesans sanatının başlagıcı perspektif kavrayışının gelişimi süreciyle belirlenebilir. Bunun anlaşılması için en etkili örneklerden biri, çağdaşları farklı hikayeleri resmetmeye çalışırken, zamanının çoğunu "perspektifin birleşme noktalarını [the vanishing points] araştırmaya"[34] ayırarak resimlerinde bir derinlik duyumu oluşturmaya çalışan Paolo Uccello'dur (1397-1475). "Paolo'nun, şeylerin resimdeki büyüklük oranını görünüşlerine

---

33 "Atmosferik perspektif atmosferin insan gözünü etkileme yoluna bağlı olarak, bir resimdeki uzaklık ve gerilemeyi tasarımlamanın bir aracıdır. Anahatlar daha az belirgin olur, küçük ayrıntılar kaybolur, renk tonları fark edilir derecede daha mavi olur, genel olarak renkler daha soluk olur, renk zıtlıkları daha az bildirilir." Perspektifin neden olduğu etkiler daha şimdiden Roma döneminin fresko (mural, duvar) ressamları tarafından gözlemlenmişti, fakat bu etkilerin bütünüyle bilinmesi 16. yüzyıldan itibaren Naturalistik Avrupa manzara resmiyle mümkün oldu. "Atmosferik perspektife dönük bir çaba Çin ve Japon mürekkep boya resminde de vardır." Tek nokta perspektifi, diğer adıyla merkezileşmiş perspektif ya da tek nokta perspektifi olarak bilinen linear (çizgisel) perspektifte göz aynı zamanda kompozisyonun merkezini oluşturan ufuk çizgisi üzerindeki tek bir birleşim noktasına doğru çekilir. "Çizgisel perspektif, bir birleşim noktası üzerinde ya da ufuk üzerindeki ya da göz seviyesindeki noktalarda birbirine yaklaşarak buluşan ve bunu yaparken, geriye doğru uzanan düzlemleri birbirine bağlayan gerçek ya da düşünsel çizgileri kullanır." Smith, 1984: 145.

34 s. 83, "The Life of Paolo Uccello, Florentine Painter", İçinde: Vasari, 1998: 74-83.

göre ayarlamak için perspektif kurallarını kullanması ve şeyleri tamamen oldukları gibi çizmesi takdire şayandır." (Vasari, 1998: 78). Doğadan alınan birtakım özelliklerin önceden varsayılan bir kalıba, şemaya doldurulmasından zamanla vazgeçilerek doğayı olduğu gibi resmetmeye çalışma çabası Ortaçağ sanat anlayışının sonlanışına işaret ediyordu.

SONUÇ

Sanatın Ortaçağdaki durumu hakkında düşünmek ister istemez bir tür sanat tarihi çalışması yapmak olabilirdi. Diğer taraftan, düşünceden yoksun bir sanat tarihi anlayışı yavan bir sanat yapıtları envanteri listesine indirgenmiş olacaktı. Sanatın felsefesini yapmayı vaad eden girişimlerin düşebileceği bu tuzakların farkında olan bu araştırmamızın başında Ortaçağ felsefesinin dayandığı birtakım özellikler saptandı. Tanrı'ya, ona özgü eylemler olarak betimlenen "yaratma"ya, "mucize"ye "hiç"e ve "zaman"a ilişkin birtakım soru ve cevaplar sıralandı. Bu soru ve mümkün cevaplara yakından bakıldığında bunun "karar"la ilgili olduğu anlaşıldı. Karar'ın kendisi bir olaylar dizisine, bir duruma, bir tarihselliğe dayandığı için Tanrı'nın kendisinin bir eylemi olarak "karar verme"nin, arkasında hiçbir olay bulunmadığı için anakronik, zamandışı kullanımı açıkça görüldü. Tüm bu soru ve cevaplara titizlikle bakıldığında Tanrı'nın aklınıza gelebilecek tüm özelliklerinin insandan devşirilmiş olduğu anlaşıldı. Üstelik, Augustinus insandan bağımsız bir zaman olmadığını bizzat kendisi açıklıyordu. Hegel'in Hıristiyan dini üzerine verdiği dersler ayrıntılı olarak incelendiğinde Tanrı'nın insanın kendisinin bir dönüşümü olduğu görüldü.

Dünyayı evrenin merkezi kabul eden teolojik bir evren anlayışına son verecek olan Kopernikus'tan (1473-1543) sonra Galilei'nin (1564-1642) gerçekte dünyanın, onun içindeki Papa'yla birlikte güneşin etrafında dönüyor olduğu iddiası Kilise için tüyler ürpetici olacaktı. Sonuç olarak Augustinus'tan yaklaşık 1000 yıl önce yaşamış İzmir'li filozof Ksenofanes'in dediği gibi insanlar tanrılarını hep kendilerine benzetirler. Tüm bunları göz önüne alarak şunu söyleyebiliriz ki insan Tanrı'nın değil, Tanrı insanın bir ürünüdür. Gerçekte dinler ve onları akla yatkın kılmaya çalışan teolojik, başka bir deyişle, tanrıbilimsel öğretiler iddia ettikleri gerçek mutlak varoluşun doğasını açıklayamazlar. Onların yaptıkları açıklamalara daha yakından bakıldığında bu açıklamaların yalnızca dünyevi olanlarla, geçici ve sonlu olanlarla ilgili oldukları görülür. İşte Augustinus'a bakalım ya da o dönemden bugün sanat yapıtı olarak adlandırılan bir imgeye bakalım. Onun dünyevi olandan vazgeçilmesini öneren açıklamaları gerçekte mutlak hakkında hiçbirşey söylemezler. Semavi dinlerin en eskisi sayılan Museviliğe ait yöntem ve öğretileri kapsayan, kabul ve gelenek anlamına gelen Kabala'da değişmeyen, sonsuz ile sonlu, ölümlü arasındaki ilişki açıklanmaya çalışılır, ancak tüm bu yazılarda gerçekte sonsuz hakkında hiçbir şey söylenmez. Peki onun ardından gelen Hıristiyanlık'ta ve Muhammedcilik'te bu konuda bir şey söylenir mi? Hayır, bu yazılarda yalnızca kendisini başka şekillere dönüştürerek tanıyan insan söz konusudur. Ortaçağlara ait olan ya da Ortaçağları anlatan bir sanat yapıtıyla yaşanabilecek estetik bir deneyimde şu iki soruya dikkat edilmesi son derece faydalı olacaktır: Tanrı'ya atfedilen özellikler nelerdir? Tanrı'ya özgü olduğuna inanılıyor olmasına rağmen Tanrı'ya ait olup da insandan ve onun içinde yaşadığı dünyadan devşirilmemiş tek bir özellik ayırt edebilir miyiz?

Sonuçlardan biri olarak şu yanlış anlaşılmayı düzeltmek gerektiği açığa çıkar ki felsefe tarih boyunca dindarlardan değil barbarlardan kaçmıştır. Daha dikkatli bir şekilde bakarsak, İsa'yı öldürenler, Muhammed'in soyunun kökünü kazıyanlar onların gerçek temsilcileri oldukları iddiasıyla bu görüşlerini kurumlarla inşa ettiler. Bugün Hıristiyanca yaşamdan uzaklaşmış Hıristiyanlar ve duyusal ve dolayımsız olana batmış Muhammedciler kendi dinlerinin güneşin dünyayı yerinde durarak aydınlattığı gibi aydınlattığını düşünürler. Bu nedenle onlar, dinin nasıl bir aydınlık olduğunu en fazla Musevilikle ya da cahiliye dönemiyle karşılaştırarak açıklamaya çalışabilirler. Buna rağmen, Hegel'in fark ettiği gibi, Muhammedcilik[35] ilk zamanlarında, sonraki zamanlarındaki Hıristiyanlıkla karşılaştırıldığında dünyevi olandan vazgeçip mutlakla ilgili olmak bakımından daha iddialıydı. Kavranılır dünyanın peşinde olan akıl "imgelerin güzellikleri"yle ("Schönheit der Bilder") ilgili olarak imgelemi daha sıkı bir kontrol altına alabilirdi. (Hegel, 1971: 30). Hıristiyanlık ve Muhammedciliğin temellerinin kurulmasında önemli bir payı olan Grek felsefesi mitolojiden vazgeçilerek rasyonel bir atılımla ortaya çıkıp geliştirilmişti, ancak Hıristiyanlık ve Muhammedcilik Grek düşüncesinin izlediği yolu tersinden kat etmeye çabaladı, başka bir deyişle, onlar Platon'dan, Aristoteles'ten ve Yeni-Platonculuktan yola çıkarak bir masal dünyası kurmaya çalıştılar. Sonuç olarak, Ortaçağ sanatı barbarlardan korunmak üzere masala sarılmış bir felsefedir.

Kaynaklar

Akyürek, Engin (1994) Ortaçağ'dan Yeniçağ'a Felsefe ve Sanat, İstanbul: Kabalcı Yayınevi.

Aristoteles (2015) Metafizik, çev. Y. Gurur Sev, İstanbul: Pinhan Yayıncılık.

Augustinus (2010) Confessiones, İtiraflar, çev. Çiğdem Dürüşken, İstanbul: Kabalcı Yayınevi.

Burnet, John (2007) "Efesli Heraklitos", çev. Metin Bal, Doğu Batı Düşünce Dergisi, Sayı 40: Antik Dünya Bilgeliği, ss. 61-90. Ankara: Doğu Batı Yayınları, Ankara.

De Wulf, Maurice (1924) Philosophy and Civilization in the Middle Ages, Princeton: Princeton University Press.

Good News Bible, Today's English Version, New York: American Bible Society. 1992.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1971) Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie, Dritter Band, Leipzig: Verlag Philipp Reclam jun.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1995) Lectures on the History of Philosophy, Medieval and Modern Philosophy, tr. by E. S. Haldane and Frances H. Simson, Vol. 3, London: University of Nebraska Press.

Jonson, H. W. (1991) History of Art, Vol. I, Fourth Edition, revised and expanded by Anthony Janson, New York: Abrams.

Knuuttila, Simo (2012) "Augustinus'ta Zaman ve Yaratım", çev. Metin Bal. İçinde: ss.

35 "İslam" adlandırması yanlış olmadığı gibi, "Muhammedcilik" kavramı felsefi olarak doğru adlandırmadır. Musevilik, Manicilik, Budizm kavramlarında görüldüğü gibi her din kendi kurucusunun adıyla adlandırılır. Böylece bu dini düşünsel olarak anlamak isteyen bir araştırmacının tarihsel olarak hangi kaynaklara gideceği işaret edilmiş olur.

67-73, Bibliotech, Felsefe, Sosyal Bilimler Dergisi, yıl:5, Sayı: 16.
Kostof, Spiro (1986, ed.) The Architect, Chapters in the History of the Profession, Oxford: Oxford University Press.
Murray, Peter and Linda (1984) The Penguin Dictionary of Art & Artists, New York. Penguin Books.
Osborne, Harold (1970) Aesthetics and Art Theory, An Historical Introduction, New York: E. P. Dutton & Co., Inc.
Panofsky, Erwin (1991) Gotik Mimarlık ve Skolastik Felsefe, çev. Engin Akyürek, İstanbul: Ara Yayıncılık.
Pevsner, Nikolaus (1948) An Outline of European Architecture, London: Penguin Books.
Platon (1988) Devlet, çev. Sabahattin Eyüboğlu & M. Ali Cimcoz, İstanbul: Remzi Kitabevi.
Smith, Edward Lucie (1984) The Thames & Hudson Dictionary of Art Terms, London: Thames and Hudson.
Thomson, George (1997) İlk Filozoflar, Eski Yunan Toplumu Üzerine İncelemeler, çev. Mehmet H. Doğan, İstanbul: Payel Yayınevi.
Townsend, Dabney (2006) Historical Dictionary of Aesthetics, Lanham: The Scarecrow Press.
Vasari, Giorgio (1998) The Lives of the Artists, tr. by Julia Conaway Bondanella and Peter Bondanella, New York: Oxford University Press.

Hegel felsefesinde bilinç: bilincin kendine yolculuğu

Mehmet Ali Sarı

I

Günümüzde özellikle 'özne ve ötekilik' kavramları, ideolojik çözümlemelerde ve kimlik politikalarına ilişkin tartışmalarda toplumsal ve siyasal kuram düzleminde fazlasıyla öne çıkan kavramlardır. Öteki kavramı yerel veya küresel ideolojik, politik ve kültürel temsillerden, öznelliğin kurulduğu, bozulduğu ve yeniden kurulduğu psikolojik anları çalışmaya kadar uzanan bir kullanım bağlamına sahiptir. Bu açıdan özne ve ötekilikten bahsetmeden, ideolojik öznelliğin ve kimliğin nasıl oluştuğunu ele alabilmekse oldukça güç gibi görünmektedir. Ne var ki böylesi tartışmalar günümüz sosyal bilim düşüncesi ve pratiği içindeki bir takım kavramsal belirlemelerde ve çözümlemelerde ele alınıyor gibi görünse de özne ve öteki arasındaki ilişkinin dile getiriminin modern düşüncenin doğuşuyla başladığı ve bu sürecin bir evrimleşme geçirdiği söylenebilir. Söz gelimi J. Lacan, parçalanmış modern öznenin dünyaya Descartes'tan kalan bir miras olduğunu ileri sürerken Heidegger ise Descartes'dan sonra 'cogito', 'özne', 'Ben', 'akıl', 'tin', 'kişi' gibi kavramların her türlü varlık alanını açıklamak için hareket edilmesi gereken temel dayanak noktaları olarak kabul edildiğini iddia eder.

Öyle ki *Cogito* savıyla Derscartes kendimize ilişkin bilgimizin, sahip olduğumuz ilk ve en kesin bilgi olduğunu öne sürerek bu bilginin sahip olduğu nitelikleri (açıklık ve

seçiklik) diğer tüm bilgilerin ölçütü haline getirir. Ne ki Ben'in *cogitare*sini merkezileştiren bu düşünüşte ben ile kendi dışındaki dünya arasındaki kopukluk oldukça keskindir ve bu nedenle de "düşünen ben"in dışında olan her şeyin hakikati sorunu, Tanrının varlığı ile çözülebilir bir hal alır. Ben'in kendi hakkındaki hakikatini gösteren *cogito*, Descartes'ın, kendi kendisini temellendiremeyen fiziği artık hiçbir kuşkucunun gelip de yıkamayacağı sağlam temeller üzerinde yerleştirmek amacıyla benimsediği yöntemin, kısaca kuşkunun kendisinden ortaya çıkar. Bu noktada *cogito*'nun özelliği ve gücü, kuşkuya karşı verilen metafizik mücadelede, yine, kuşkunun kendisinden başka bir şeye ihtiyaç duymamasındadır. Öyle ki *cogito*'nun bu kuşku aracılığıyla geliştirdiği benlik bilinci diğer *cogito*'ların birer dış dünya ve yer-kaplayan konumunda olmasını ortaya çıkartır. Bu noktada diğer *cogito*'larla *cogito* arasında, kendisiyle fizik dünya arasında var olan uçurum kadar derin bir uçurum bulunmaktadır. Ne var ki Descartes açısından böyle bir *cogito*, yani düşüncenin öznesi, gerçek bir kişisel özne de değildir. O, düşünen her özne ile aynı ölçüde ve tarzda belirlenmiş veya belirlenmemiş olan, diğerleriyle arasında hem bağlantı hem de hiçbir mantıksal ayrım bulunmayan herhangi bir öznedir. Böylelikle de özbilinçler arası ilişki, tıpkı *cogito* ile dış dünya arasındaki ilişki gibi, Tanrının olmasıyla sağlanan bir güvence aracılığıyla ve bir anda temellenir ve bu nedenle de hiçbir oluş sorununa, kendini diğer özbilinçlere kabul ettirme sorununa dönüşmez. Bu bakımdan Descartes'ın, bütün bir felsefe sistemine hareket noktası ve temellendirici ilke olarak 'düşünen ben'i seçmesiyle, bilinçten harekete eden çağdaş rasyonalist felsefe sistemlerinin başlatıcısı olduğu söylenebilir (Bumin 2001: 17).

Öte yandan Kant ise genelde rasyonalistlerin ve özelde de Descartes'ın düşünen ben konusunda geçersiz çıkarımlarda bulunduğunu iddia ederek düşünen ben konusunda *a priori* bir bilgi sahibi olunamayacağını öne sürer. Kant'ın 'Rasyonel Psikoloji' adını verdiği bu öğreti, Bilincin mahiyetine ilişkin apriori bilgiyi bilincin salt düşünme kapasitesinden (düşünüyorum önermesinden) çıkarmaya çalışan metafizik bir öğretidir. Öyle ki Kant, fiziksel dünya açısından yaptığı 'fenomenon-noumenon' ayrımına bağlı kalarak en başta zamanda yer alan ve nedensellik işleyişine bağlı olan ve dolayısıyla hakkında bilgi sahibi olabildiğimiz bir 'fenomenal' bilincin yanında bir zamanda yer almayan ve dolayısıyla da hakkında hiçbir şekilde bilgi sahibi olamayacağımız 'numenal' bir bilinçten de söz eder (Yalçın 2010: 8-9). Ancak Kant bu iki bilincin yanında fenomenal dünyanın ve bu arada fenomenal bilincin bilgisinin temelinde yer alan, eş deyişle her türlü bilginin a priori koşulunu oluşturan üçüncü bir bilinçten Transandantal bilinçten söz eder. Kant'a göre transandantal felsefede biz ancak fenomenal bilinç ya da bilincin fenomenal görünüşü hakkında gerçek anlamda bilgi sahibi olabilirken, Transandantal bilinç hakkında ise bilgi sahibi olamasak da saf bir bilinç sahibi olabiliriz. Öyle ki alınan duyu verilerinin geçmişteki duyu algılarıyla bir bütün oluşturabilmesi, eş deyişle onların bana ait olduklarının söylenebilmesi için transandantal bir ben bilinci gereklidir. Eğer ki, Kant'a göre, böylesi bir ben bilinci olmamış olsaydı o zaman algılanan verinin bana ait olduğunu bilmek mümkün olamazdı. Bu nedenle Kant'ın sözünü ettiği transandantal bilinç Descartes'ın *cogito*'su gibi hem herkeste bulunan ve bu bakımdan evrensel olan, hem de kişisel olmayan bir bilinçtir.

Onun evrenselliği, içinde bireysel olanı barındırmama iddiasındandır ve bu nedenle de soyut ve çıplak bir evrenselliğe sahiptir.

Fichte ise *Transsendental Felsefenin Kuruluşu*'nda, Kant felsefesinin neticesi olan akıl ve eylem arasındaki ayrılığı rasyonel varlığın kendisini bir mekan içinde uğraş veren bir varlık olduğu anlayışıyla aşmaya çalışır. Sezen özne pratik bir güce, aynı zamanda kavram oluşturma gücüne de sahiptir. Pratik güç ve zihin özdeşliği Ben'in temel karakterini oluşturur ki bu ben, kendini Ben-olmayanla tanır. Ben, doğa nedenselliği karşısında kendi özgürlüğünün bilincine varır ve kendisini kendi eylemleri içinde isteyen özne olarak keşfeder. Bu ben, kendi eylemleri ve ben-olmayan karşısındaki zihinsel tutumu ile kendisinin bilincine varır (Fichte 1992: 69-74).

Hegel'e göreyse klasik felsefe ve Aydınlanma felsefesi, kavram ile gerçekliği birbirinden ayırmak suretiyle idea'yı gözden düşürüp soyut ve biçimsel bir kalıp anlamında kavramı merkeze alan bilme yetisine dayalı düşünme çabasıyla bütünlük fikrine ulaşmamızı engellemiştir. Bu durum ise, yaşayan, gerçek bir tarihsel süreç yerine, sadece birbirine rastlantısal bir biçimde eklenmiş parçaların kavranmasına, nihayetinde de oluşturduğumuz tasarımların, bize hakim olmaya başlamalarıyla, bütünü görmemize direnen buz tutmuş dogmalara dönüşmesine yol açmıştır (Küçükalp 2008: 77). Öyle ki Hegel açısından gerçek felsefe, Tin'in mutlak olarak gerçekleştirilmesi anlamında, tasarımların canlı ilişkisi olarak kavranan şeyin, kavramların diline aktarılmak suretiyle, aynı içeriğin en canlı ve uygun bir biçimde dile getirilmesinden başka bir şey değildir. Bu açıdan değerlendirildiğinde Hegelci felsefe, salt bir düşünme etkinliğine odaklanmış olmayıp doğal ve tarihsel olana da yönelmiş görünmektedir. Hegel doğada, ama doğadan farklı olarak varolmanın yolunu, hareket noktası olarak kuramsal doğa bilgisini, ve sonra pratik yani yaşayan varlık ve numen olarak da insan bilgisini ele alarak değil, her ikisini de bir arada, insan-doğa-insan ilişkisi çerçevesinde eriterek ele almakta aramaktadır. Kant'ta Olgu ve Anlam, İnsan ve Doğa, Ahlak ve Bilim ayrılığının kaynağı olan Teorik Akıl ve Pratik Akıl ikilemi, böylece felsefenin aşılmaz ikiliği olmaktan çıkarılmaya çalışılır. Kant'ın dünyayı düşünen bilinç anlayışının, Descartes'ın sadece düşündüğünü düşünen bilinç anlayışından sonra önemli bir aşamayı temsil ettiği kuşkusuzdur. Ancak hem Descartes'da hem de Kant'da dış dünyanın bilgisine eşlik eden bir bilinç olarak doğan bilinç kavrayışı ise bilinçler arası ilişki sorununa ve onun toplumsal ve tarihsel boyutlarına erişmekten oldukça uzaktır (Bumin 2001: 25). Oysa özbilinç ve başka özbilinçler arasındaki ilişkiyi sorun eden Hegel'in özbilinç anlayışı ise daha çok dış dünyanın bilgisinin elde edilmesi konusunda ve bu bilgileri bize sağlayan bilimin felsefi olarak temellendirilmesi amacını gerçekleştirmek için ortaya çıkan bir bilinç olmaktan çok aksine toplumsal ve tarihi içerimlere sahip bir süreci temsil eder (Bumin 1991: 135). Tam da bu noktada Hegel'in bilinç ve özbilinç hakkında ileri sürdüklerini bilincin bilme edimiyle ilgisi dışında daha çok bilinci eylemekle ilgisinde yorumlamaya çalışan Kojeve,[1] Hegel öncesi felsefelerin gerçek bir özbilinç kavramı geliştiremediklerini,

1 Alexandre Kojeve'in Hegel felsefesi üzerine yapmış olduğu yorumların özellikle Fransa'da belli bir Hegel tasarımı oluşturduğu söylenebilir. Öyle ki Kojeve'in yorumlarının odağında, Fenomeneoloji'de diğer bölümlerden daha fazla bir ağırlık taşımayan efendi-köle ilişkisinin

bu nedenle de Descartes ile birlikte açıldığı söylenen kuramsal alanın aslında bir özbilinç felsefesi değil, bir bilinç ve doğa felsefesi olduğunu ileri sürerek bu felsefelerin tikel ve onun karşıtı olan tümel/evrensel terimleriyle iş gördüklerini ve onların evrenselden anladıklarının da, söz gelimi devlet gibi toplumsal-tarihsel bir form değil doğa olduğunu; doğayı ise insanın dışında, bir takım kategoriler altında bilinebilecek olan bir fenomenler alanı olarak gördükleri tespitinde bulunur. Bu durumda bir yanda seyirsel bir tavır içinde ele alınan doğa, diğer yanda ise bu tavrı gerçekleştiren insan vardır, eş deyişle seyreden bir özne ve seyredilen bir nesne vardır. Kojeve bu felsefelerin insanın doğayla olan etkin, dönüştürücü ilişkisini, özellikle çalışma ve yaşam kavramlarını tamamıyla gözden kaçırdıklarını iddia eder. Ona göre özbilinci seyirsel bir durum içinde var eden felsefelere karşı olarak Hegel ise özne ve öteki arasındaki ilişkiyi bir tanınma -kabul görme- diyalektiği açısından ele almıştır. Bu noktada özbilinç, ne dış deneyimin ne de iç deneyimin, bilincin karşısında bir başka ben olmadan varolamayan bir bilinçtir.

II

Hegel, *Tinin Fenomenolojisi*nde, bilgi elde etme sürecinde, bilincin bir özbilinç haline gelirken, kendi içinde birbirine diyalektik olarak bağlı 'duyusal kesinlik', 'algı' ve 'anlık' gibi aşamalara sahip olduğunu ileri sürer (Hegel 1977: 58-59). Tin'in Fenomenolojisi'nde her bilinç aşaması bilincin bilgisiyle nesnesi arasında olan ve her defasında bilinmeyen bir kendinde varlığın bilgileşmesini ortaya çıkaran bir ilişkiyi dile getirir (Yalçıraklı 1990: 74). Varolanların arkasındaki bu "kendinde" varlık her türlü öznel yargıdan uzak, nesnel bir öz olarak süreç içinde bilgileşecek bir varlığı gösterir. Bilgileşme sürecinin başladığı ilk bilinç biçimi varolanların alanını aşamayan doğal bilinçtir. Bilincin bu aşaması, henüz ben ve ben olmayan, özne-nesne ve insan ve doğa ayrımının yapılamadığı ve nesnenin burada ve şimdi belirlenimlerinden başka hiçbir belirlenime sahip olmadığı tümel bir aşamadır. Bilinç burada kendini tümel olandan ayıramadığı gibi nesneyi karşıtlığında kavrar veya kendisini nesneden ayırarak karşısında konumlandırır. Bilincin tüm bu uğraklarında nesne

---

anlatıldığı bölüm bulunmaktadır. Böylelikle Fenomenoloji, ilk baskısındaki "Bilincin Deneyiminin Bilimi" alt başlığına uygun olarak bilincin hareketini anlatan bir yapıttan, insanlık tarihini anlatan bir tarih kitabına dönüşür. Fenomenoloji'de "efendi ve köle" üstüne olan bölümde söz konusu edilen ilişki, Jarczyk ve Labarriere'e göre, iki birey arasındaki bir ilişki olmaktan çok her özbilincin bu haliyle kendisiyle kurduğu ilişkinin bir niteliğidir. Başka deyişle, başkası ile ilişkide bilinç, gerçekte efendi ya da hizmetçi –köle- olmadan önce, bu ikiye ayrılmayı kendinde yaşar. Efendi ve hizmetçi, bilinç olarak özbilinçte bir ayrılma yaratır ve özbilinç bu iki durumu değerlendirerek yaşamı sürdürme ve ölüme karşı çıkmanın yolu olarak çalışmayı seçer. Ayrıca, Knechtsachaft'ın "kölelik" olarak çevirisi de sorunludur, çünkü Hegel eserinde başka yerlerde "köle" (Sklave) terimini kullanırken burada, "hizmetçi" olarak çevrilebilecek "Knecht" terimini tercih etmektedir. Bu da, bu terimi doğrudan doğruya tarihsel ve ekonomik "kölelik" fenomenine bağlama konusunda dikkatli olunması gerektiğini göstermektedir. Kısaca "efendi-hizmetçi" ilişkisi Hegel'de ilksel olarak, tek bir bilincin kendi içinde yaşadığı bir bölünme iken, Kojeve'de "efendi-köle" ilişkisi adını alarak gerçek dünyada iki bireyin karşılıklı ilişkisi biçimini alır ve böylece tarihsel bir olgunun ifadesi olarak yorumlanır. (Ömer B. Albayrak, "Tin'in Fenomenolojisinden Bir Tarih Kuramı Çıkar mı? Sartre'ın Hegel Okuması Üzerine", Monokl Hegel Özel Sayısı, ss. 284).

hep farklı biçimlerde varolurken hakikat nesneler dünyasının kesinliğine, algılanışına bağlıdır, yani belirleyici olan nesnelerdir. Ne ki bilinç, yine de bir sonraki aşamaya geçmek özbilinç formunu kazanma olanağına sahiptir. Bilincin nesneleri gerçekten geride bırakıp, kendi kendine yönelmesi 'özbilinç' aşamasına geçişi gösterir. Özbilinçte ise Ben'in belirleyiciliği kendisini artık kabul ettirir. Öyle ki salt düşünümsel bir bilinç ben'in hem kendi içinde somut bireysel bütünlüğünü hem de diğer ben'lerle olan ilişkisini nesnel bir biçimde kavramaktan uzaktır. Böylesi bir bilinç, saf bir özbilinç oluşturmanın dışında, kendi varlığının somut gerçekliğini de kendine duyuramamaktadır (Özçınar 2008: 149). Bilincin böylesi bir olumsuzluğu aşması, başka deyişle kendisinin ne olduğunu bilmesi ise şeyler ya da nesneler dünyasına yönelerek kendisi olmayana, 'başkaya' yönelip orada kendisini tanıması aracılığıyla gerçekleşebilir. Özbilinç kendisini ancak kendi özdeşliğini oluşturan her iki kutbu içinde taşıyacak bir bütünlüğe vardığında kendisinin ne olduğunu kavrayabilir. Bu nedenle özbilinç kendisini ancak yabancı olanda tanıyarak, özdeşlik gereği kendi yabancılaşmış biçimini görmekle içeriğinin ne olduğunu bilince çıkartacaktır. Nesneler dünyasının başkalığının aşılması ise onun tanınmasıyla, onda hiçbir yabancı öğe bırakılmamasıyla ancak olanaklıdır. Özbilincin ereği, bu yabancı alandaki yabancılığı ortadan kaldırmak, dış dünyada kendisinde hiçbir yabancı öğe taşımayacak biçimde kendine katmaktır. Yapılacak olan şey, özbilincin kendisini nesne yerine koyması, kendisine nesneden doğrudan bakmasıdır. Bu edimiyle özbilinç hem nesneye inmiş hem de kendisinin nesnedeki görünüşünü görmüş olur. Nesneyi bu biçimde bilmekle de onun yabancı oluşuna dayanan bağımsızlığı da ortadan kalkar, nesne artık 'Başka' oluşunu yitirir. Bu yitiş içinde nesneler dünyası varlığını yine de devam ettirir, ancak artık "bilinç" aşamasındaki hakikat ve varlık belirleyicileri olmaktan çıkıp özbilincin uğrakları haline gelmişlerdir (Hegel 1977: 105-106). Artık özbilinç nesneler aşamasına inmiştir, ne var ki burada durup kalamaz, temel amacı olan kendi özünü kavramak için ileri bir hareketi gerçekleştirmesi gerekmektedir. "Özbilinç, duyusal ve algılanan evrenin varlığından gelen yansımadır ve öz olarak başka-varlıktan geri dönüştür" (Hegel 1977: 106). O halde özbilincin kendi özünü kavramak için iki aşamalı bir hareketi gerçekleştirdiği söylenebilir. Birincisi, nesneye yönelme ve ikinci olarak da nesnedeki yabancılığı, farklılığı kaldırıp yeniden kendisine yönelmesi.

O halde özbilincin varlığı, kendi dışında olan bir varlıktır. Kendi dışında olmak özbilincin belirleyici bir gerçekliğidir. Özbilinç kendi dışına çıkarak kendini dış dünyada nesnel gerçeklik içinde kavramaya çalışmıştır. Eş deyişle, o kendini başkalığında bulmakta ve dışlaştırmaktadır. Dolayısıyla bu bilinç, kendi içinde özdeşlik bildiren salt düşünümsel bir Ben olmak yerine, kendini kendi dışına çıkararak, bir başkayla dolayım kazanarak kavrar. Bu anlamda Hegel için özbilinç bir birliği sunar, bu birlik ise yaşamın kendisidir. Bireysel yaşamın sürdürülmesi bu birliğin bir yanı olarak duyumsal şeylere ya da canlı şeylere bağlılığı içerirken ikinci yanı olarak da önce sadece ilkine karşıtlık içinde bulunan ve doğru özü oluşturan kendi kendisidir. Artık özbilinç burada kendisini ve bu karşıtlığın aşıldığı ve kendi kendisiyle eşitliğin sağlandığı hareket olarak gösterir. Bu harekete ise Hegel 'İstek' (Begierde/Appetite/Desire) adını verir. İsteğin amacı yaşamın ve özbilincin bir

yanını oluşturan nesneler dünyasının tüketilmesidir (Hegel 1977: 106). Bu anlamıyla istek, yiten nesnelliğin özünü oluşturan özbilinç hareketidir. Çünkü özbilinç nesneleri ancak onları tüketerek, kendi isteğini sürekli şeylerde tatmin ederek tanır. Nesnenin ya da şeyin yabancılığı özbilinçte onların tüketilmesiyle ortadan kalkar. Nesneler dünyasına inen özbilincin kendine dönüşünü sağlayan yegane yol onun nesnelere karşı olan tüketme isteğidir. Bu anlamda isteğin amacı nesneyi aşmaktır ve bunu da kendisine malederek yapar.

Özbilinç, bilincin yeni nesnesi, yeni doğrusu, yeni kendinde şeyi olarak ortaya çıktığı zaman, bir biçime istek olarak görünür (Warminski 2008: 171). İsteğin ayırt edici özelliği ise Ben'in yalın evrenselliğini ve kendi başkalığını ortadan kaldıran ve özbilince kendi kesinliğini kazandıran bir olumsuzlama (negation) olmasıdır. Ancak buradaki olumsuzlama, edimi yalnızca ortadan kaldırmak olmayıp özbilince kendi özdeşliğini geri veren bir olumsuzlama olma durumundadır. Dolayısıyla istek, insanın dışsal olanı aşmaya yönelik harcadığı kesintisiz bir uğraş olarak diyalektik bir içerik taşıyan olumsuzlayıcı güçtür (Butler 1987: 6). Bu açıdan bakıldığında bir özbilinç olarak insana asıl varlığını kazandıran, onun kendini diğer varlıklardan ayrıştırmasını sağlayan, sadece düşünen bir varlık olması değil, isteyen bir varlık olmasıdır. Buna göre insan, düşüncesi, aklı ya da anlayış gücüyle, yani bilen öznenin bilgisel ya da seyredici edimiyle belirlenmemektedir. Çünkü Hegel açısından bu tarz bilmelerin kendine dönme özelliği yoktur; bu nedenle özbilinci ve özgürlüğü sağlayamazlar (Kojeve 2004: 9). İstek, eylem olarak soyut düşüncenin toplumsal etkinliğe dönüşmesine olanak sağlar, böylelikle bilinci yalıtılmış olmaktan kurtarırken, düşünce kendi içinde bir edimsellik ve tarihsel boyut kazanır. Öyle ki Hegel'e göre insan varlığı bir özbilinç olarak kendi varlığını dış dünyada gerçekleştirmek ve egemen kılmak ister. Bu ise bilincin bir özbilinç olarak kendinde özdeşliği gösteren 'Ben'in dışına çıkması, kendine dışsal olan şeyleri gerektirmesi onun isteyen bir varlık olduğunu gösterir (Hegel 1977: 109-110). Peki, istek sadece insanın sahip olduğu bir edim midir? İnsani istek ile hayvansal istek arasında bir ayrım söz konusu mudur? Bu soruların yanıtı olarak düşünüldüğünde Hegel, insani istekle hayvani isteği birbirinden ayırır.

İnsani ve hayvani istek arasındaki ayrımı asıl belirleyen ise istenilen nesnenin ne olduğudur, yani isteğin neyin isteği olduğudur. Tek başına ele alındığında istek daima başka bir şeye yönelik olandır, bir şeye yönelendir. İsteğin bir şeye yönelmesi ise istek amaçlıdır demeye gelir. Dolayısıyla isteyen ben'e içeriğini verecek, onu belirleyecek olan tek şey, isteğin yöneldiği nesnedir. Eğer ki bu nesne, doğal bir gerçeklik ise ben de doğal bir bendir. Bu nedenle Hegel'e göre böyle bir istekten kaynaklanan bilinç, sadece insana ait olan değil, aynı zamanda hayvana da ait olan, yalın bir öz-duygudur (Bumin 2001: 29). "İnsan bir istek duyduğunda, söz gelimi karnı acıktığı, bir şey yemek istediği ve bunun bilincinde olduğunda kendi bilincini edinir" (Kojeve 2004: 41). Bu türden bir istek sürekli olarak yeniden ortaya çıkmasıyla da insanı nesneye bağımlı kılar. Biyolojik istekle kendini açığa vuran ben –açgözlü boşluk- kendini ancak, doğal ve biyolojik bir içerikle doldurur (Kojeve 2004: 43). Bu isteğin doyuma ulaşmasıyla gerçekleşen Ben, isteğin ve eylemin yöneldiği şey kadar doğal, biyolojik ve maddeseldir. Bu açıdan hayvansal istek, özbilincin gerekli koşulu olsa da yeterli bir koşulu değildir. Özbilincin bir istek olduğu düşünüldüğünde, onun ken-

di yaşamsal varlığını sürdürmek için öncelikle hayvansal bir isteği kendinde barındırdığı söylenebilir. Çünkü hayvansal istek, tek başına, ancak kendilik duygusunu meydana getirebilmekte ama kendilik bilincine ulaşamamaktadır. Kısaca, bu türden bir istemeye sahip olan hayvan, "Ben" diyememektedir (Kojeve 2004: 80).

O halde bir isteğe hayvansal istek dememeyi sağlayacak olan şey isteğin içeriği olacaktır. Bu nedenle bir isteğe insansal istek denecekse isteğin yöneldiği nesnenin verilmiş olanı aşan bir şey olması gerekmektedir ki aksi durumda doğal bir nesneyi isteme, yalnızca doğal bir ben'i açığa vurabilir. Eş deyişle insan varlığını bir olumsuzlama olarak belirleyen, olumsuzlayıcı olduğu kadar da dönüştürücü olan istek, canlılığın üzerine yükselmiş ve onu aşan bir istek olmalıdır. İnsan varlığının bireysellik olarak varolmasını sağlayan biyolojik nitelikli hayvansal istek sınırlı olması bakımından tikel varlığın tümel bütünlüğe kavuşmasını, yani insan varlığı olmasını sağlamaz. Acaba bilinci özbilinç haline getiren, verilmiş gerçekliği aşan şey nedir? Diğer bir deyişle, acaba isteği insansal yapan ya da yapacak olan istek ve onu belirleyen içeriği nedir? Hegel'e göre, bilinci özbilinç haline getiren istek, isteğin istenmesi olarak isteğin tam da kendisidir. İsteğin istenilmesi, isteğin kendisine yönelmesi demektir. Bu ise ancak, istek, verilmiş bir varlığa değil de, bir var olmayana yöneldiği zaman olanaklıdır. Kojeve'e göre, istek kendi başına ele alındığında, bir yokluğun varlığıdır, bulunmamanın bulunmasıdır. Çünkü varlığı istemek, kendini bu varlıkla doldurmaktır, kendini ona kul etmektir; varlık-olmayanı istemek ise, kendini varlıktan bağımsızlaştırmak, kendi özerkliğini, özgürlüğünü gerçekleştirmektir (Kojeve 2004: 44). Bu nedenle de tek başına ele alınan istek, açığa vurulmuş bir hiçliktir, gerçek olmayan bir boşluktur. Böylelikle bir isteğin insanlaştırıcı olması için, yani bir isteğin bir bilinci açığa çıkarması için izleyeceği yol, bir başka isteğe, ama bir nesneye değil, bir başka insana yönelmesi, diğer bir deyişle yine bir nesneye -şeye- yönelmiş olan başka bir isteği hükmü altına alması gerekmektedir (Bumin 2001: 30). Bundan böyle istek bir nesneye değil, başka bir kendi üzerine yönelir. O halde istek, bir başka isteğe yönelmiş olmak koşuluyla insansaldır. Kısaca insansal istek, başka bir özbilincin istenmesidir. Böylelikle de bir istek bir nesneye yöneldiğinde, o nesne kendi doğal değeri bakımından yönelinen bir istek nesnesi olmayıp bir başka isteğin de nesnesi olması dolayısıyla istenen olur (Kojeve 2004: 82). Kojeve'in de belirttiği üzere insanı hayvansal varlığından koparıp onun üzerine yükselmesini sağlayan, *'Düşünüyorum'un* içeriğinde bulunan gerçek 'Ben'e özbilinç niteliğini kazandıran insani isteğin bir nesneye karşılık gemlememesi, 'bir varlık olmayana' yönelmesidir (Kojeve 2004: 33-34). İnsana özgü bir istek nesnelerin kendisine değil, diğer istek duyan bilinçlerin kendisine yöneltilmiş bir istektir. Bu nedenle insansal isteğin hayvansal isteğin üzerinde olması için hayvansal bir istek olan yaşamı koruma isteğinin üzerinde olması, onun üzerine sıçraması gerekmektedir (Kojeve 2004: 83). Bu noktada özbilincin ilk deneyimi, dış gerçekliğe bağımlılığının farkına vardığında, nesneyi tüketerek bu bağlılığı yadsımasıdır. Hayvansal bilincin bu başarısız yadsımalara boyun eğdiği yerde, insan bilinci çabucak bozulan nesne yerine, başka bir isteyen özneye yönelerek farklılaşır. Başka bir istemeye yönelen istek salt nesnesini ele geçirip ortadan kaldıran değil, kendi dolaysız varlığına dönük bir olumsuzlamayı içerir ve istek, bir başkasının dolayımında ve onun hizmetinde

olduğu zaman, ereği kendisinden ötede evrensel bir değer taşır (Hegel 1977: 109-110). Kısaca söylendikte; isteğin, bilinci kendine döndüren özelliği, onun doğal bir nesneye değil bir başka bilinçle ilişkiye girmesiyle, ona yönelmesiyle gerçekleşmektedir. İstek, yöneldiği şeyin doğasına sahip olmaktadır, söz gelimi doğaya yöneldiğinde, insan kendisinin de doğal bir varlık olduğunun bilincine ulaşabilir. Üstelik bu bilinç onu nesneye bağımlı kılar. Demek ki bilincin özbilinç olmasının yolu, isteğin başka bir isteğe yönelmesinden geçiyor. Başka bir isteğe yönelen isteğin istediği ise, başka bir bilincin isteğidir. Başka deyişle de bu "istenilmeyi istemektir" (Kojeve 2004: 81-83).

Böylelikle bilinç 'soyut bir özdeşlik' ya da 'dolayımsız bir birlikten' daha fazlası olan yaşamın kendisini ve canlı birliğini kendi içinde bir hareket olarak alan bir özbilinç haline gelir. Bu durumda bilincin hareketine ve gelişimine izin vermeyen yaklaşımın dışında farklı bir kavrayışa, insan varlığının tarih ve toplum içinde somut gerçekliğinin gelişimini açıklayabilecek bir anlayışa ulaşılmıştır. Artık Descartes felsefesiyle karşımıza çıkan, modern felsefe ve onun özne anlayışına temel oluşturan "Düşünüyorum'un Ben'i" olarak özbilinç, Hegel felsefesinde isteyen ve istek olarak varolan bir Ben'e dönüşmüştür (Özçınar 2008: 149). Görünüş ile gerçekliğin karşıtlığı, bilincin nesnesiyle olan farklılığı, özbilincin kendi içinde birliğini oluşturmuş ve bu ayrım onda istek olarak bir birliğe kavuşmuştur. İstek, düşünen Ben'e toplumsal bir varlık olmanın yanında her şeyden önce yaşayan, zaman içinde oluşan, hayvansal doğasını ve yaşamını kendinde saklayıp onun üzerinde yükselen bir Ben haline sokar. O halde bu aşamada bilincin öznesi, ne bilincin tersine düşünme etkinliğinden uzak ne de yaşamın dışındadır. Bu Ben salt bilgi kuramsal manada soyut bir özdeşlik olarak bilen bir Ben değil daha çok kendini bilmenin ve düşünen bir Ben olmanın ötesinde isteyen bir Ben'dir.

Dolayısıyla Hegel'in İstek kavramıyla düşünsel dünya ile yaşam dünyası arasındaki kopukluğu gidermeye çalıştığı söylenebilir. Çünkü özbilinç düşünsel dünya içinde ama aynı zamanda canlı bir özü sunan bir öznedir. İstek kendi özelliğiyle özbilince bu canlılık yanını kazandırır ve özbilinç dışsal dünyanın şeylerine gereksinme duyan bir özne olarak onları tüketerek hazza ulaşmayı düşünür. Ne var ki bu haz ediminde nesne dünyasının son bulması, tümüyle tüketilip ortadan kaldırılması ve bununla sonsuzluğa varma beklentisi bir yanılgıdır. Çünkü her tatminden sonra muhakkak yeni bir nesne varolacaktır. Her tüketme deneyimi, özbilince yeni bir durumun farkına vardırır. Özbilinç nesneyi sürekli tüketmekle onu tamamen yok edemeyeceğini, aksine sürekli onu yeniden ürettiğini kavrar. Nesnenin bu özelliği onun özbilinç karşısındaki kendiliğini oluşturur ve öte taraftan özbilinç kendi mevcudiyetinden emin olmak için sürekli nesneye gereksinim duyar. Özetle özbilinçteki isteğin her doyumu yeni bir istek doğurur, öyle ki her doyumdan sonra yeni bir nesne varolacak ve tam bir doyum gerçekleşmeyecektir. Nesnenin tüketilemeyeceği ve özbilincin kendi kesinliğinin nesneye bağlı olması nesneyi de özbilinç yapar ve özbilinç artık karşısında başka bir özbilinç bulur. Hegel açısından özbilincin asıl isteği bu başka özbilinç tarafından doyuma ulaştırılır: Özbilinç kendi doyumuna sadece başka bir özbilinç içinde erişir (Hegel 1977: 110). Böylelikle özbilincin mutlak olarak kendisinin doyuma ulaşması için nesnelerin tüketimine yönelmesi gerekmez, o kendisinin karşısında bağımsız

bir özbilinç bulur ve bu başka özbilinç bir özbilinç için vardır (Hegel 1977: 110).

Artık özbilinç yeni bir aşamaya ulaşarak kendi isteğini oluşturan nesnesinin bağımsızlığını ve onun ortadan kaldırılamaz bir öz olduğunu kavramıştır. Böylelikle özbilinç kendi nesneleriyle olan diyalektik deneyimini içeren süreçten sonra kendi dışında da Başka özbilinçlerin olabileceği bilgisini kazanmıştır. Bu anlamda özbilinç, hem bir başkasının kendisi için hem de kendinin bir başkası için olduğu varlıktır. Ne nesnel dünyadan ve öteki bilinçlerden yalıtılmış ne de kendi içine kapanmış kendisiyle yalın bir biçimde özdeş bir bilinçtir. Dolayısıyla özbilinç, başkası ile birlikte olmayı zorunlu olarak gerektirmektedir. Hegel açısından özbilincin sadece kendi varlığının bilincinde olması, yani Kendi ve Kendisi-için-varlığını tanıyor olması onun henüz dolayımını gerçekleştirmemiş olduğunu ve başkasının özbilincinde kendisini tanınamış bir özbilinç olduğunu gösterir. Bu biçimde 'salt soyutlama' olarak özbilinç, kendi dışında belirli bir varolanla bağ kurmadığı için kendisini salt bir olumsuzluk olarak gösterir. Bu nedenle özbilinç, kendi sonlu ve sınırlı varlığını olumsuzlayan sonsuz bir isteği kendinde barındırmaktadır. Ona kendiliğini ve asıl gerçekliğini veren, kendinde ve kendisi için olan başka bir özbilinçtir. Onun gerçek bir varlık olması bir başkası tarafından tanınmış olmayı gerektirir, diğer bir deyişle özbilincin kendi dışına çıkarak gerçekliğini ve doğrulanmasını bir başkasının özbilincinde ve onun tarafından tanınma ve onaylanmış olma aracılığıyla kazanması gerekir (Hegel 1977: 111)

Özbilincin başka bir özbilinç tarafından tanınıp kabul edilme etkinliğinin ilk aşaması, kendi dışına çıkıp başka olmasıdır. Kendinin dışına çıkması onun kendisini başka bir öz olarak bulması, yani kendini kaybetmiş olmasıdır. Tanınmanın gerçekleştirilmesindeki ikinci aşama ise bu Başka oluşun aşılmasıdır. Bu da özünde kendi kendisinin aşılmasıdır, çünkü Başka oluştaki de kendisidir (Hegel 1977: 111-112). Böylece Başka oluşun aşılması hem kendinin hem de başka özün aşılması olarak ikili bir anlam taşır. Özbilinç kendisini tanınma sürecinin ancak son aşamasında tam olarak gerçekleştirebilir. Bu aşama birbiri karşısında duran özbilinçlerin yeniden kendilerine dönüşünü gösterir. Ne ki bu dönüş basit ve yalın bir dönüş olmaktan çok deneyimden geçerek diğer özbilinçlerin varlığını kabul etme ve tanımayı içeren bir kendine dönüştür. Artık bir deneyime girmiş olan her iki özbilinç bir şeyler kazanarak kendilerine dönüşlerdir, bu da içinde başka özbilinçlerin tanınacağı bir özgürlüktür. O halde özgürlük Hegel açısından özbilinçlerin yalnız başına gerçekleştirecekleri bir deneyim olmaktan çok en az iki özbilincin birlikte gerçekleştirebileceği bir etkinliği gerektirmektedir. Başka deyişle bir özbilincin kendini tam olarak gerçekleştirmesi için sürekli başkalarının varolması gerekmektedir ve kendini kabul ettirme, tanıtma yolundaki etkinlik bir özbilinç tarafından değil özbilinçler tarafından oluşturulan bir harekettir (Hegel 1977: 112).

Süreci bir başka biçimde anlatmak gerekirse, özbilinç başlangıçta yalın kendi için varlıktır. Kendisi dışında başka her şeyin dışlanması yoluyla kendi kendine özdeştir. Özü ve saltık nesnesi "Ben"dir. Burada aslında bir birey olarak insandan söz edilmektedir. Bu Ben başkası için temel olmayan ve olumsuz ile yüklü nesnedir. Oysa ki başkası da bir özbilinçtir. Burada bir birey başka bir bireye karşı ortaya çıkar. Her ikisi de kendi varlığından emindir. Ancak bu emin oluş özünde hiçbir kesinlik ortaya koymaz, bunun için bir dolayıma

girmeleri gerekmektedir. Ne ki Özbilinç olarak kendini gerçekleştirmek veya özbilinç olarak tanınmak mücadele gerektiren zorlu bir süreçtir. Süreç bir başka özbilinç karşısında bulunmayı ve onunla karşıtlığı bir zorunluluk olarak gerektirir. Bu da tanınma mücadelesine girmektir ve bu mücadele aslında bir varlık yokluk mücadelesidir. Tanınma olgusu, iki farklı özbilincin, özbilinç olma yolunda tanınma için vermiş oldukları ölümüne bir mücadelede kendini gösterir. Bilinç, tanınma yolunda ancak korkmadan ölümü göze aldığında, gerçek anlamda bir özbilinç nitelemesi kazanacaktır. Hegel açısından bu türden bir mücadelenin tarih sahnesinde kendini gösterme biçimi efendi ve köle arasındaki çatışmadır. Hegel'e göre bir bilinç ancak yaşamını tehlikeye atmak yoluyla özgürlük bilinci kazanabilir. Yaşamını hiç tehlikeye atmamış bir birey de kişi olarak tanınabilir, ancak onun bağımsız bir bilinç olarak tanınmışlığın hakikatine erişmesi mümkün değildir. Yaşamını tehlikeye atan bir özbilinç, kendi dışında olmayı ortadan kaldırmayı istediğinden dolayı başkasının ölümünü amaçlamalıdır (Hegel 1977: 113). Ancak Hegel açısından neticesi ölüm olan bir ilişki, yaşayan bireyin kendi kesinliğini de ortadan kaldırır. Çünkü ölüm bilincin doğal yadsınmasıdır. Bu durumda tanınma hazzı ortaya çıkmaz. Öyleyse bu varlık yokluk ya da tanınma mücadelesinde bir taraf yenilgiyi kabul ederek diğerini tanımalı ve kendiliğini olumsuzlayarak ortadan kaldırmalıdır.

Bu mücadele ve ilk deneyimin sonucunda birbirinden farklı olan iki bilinç durumu ortaya çıkar. Bunlardan biri özü kendi için olmak olan bağımsız bilinç, diğeri ise özü başkası için yaşamak ya da varolmak olan bağımlı bilinçtir. Hegel bunlardan ilkini efendi (herr/lordship) ikincisini de köle (knecht/bondsman) olarak adlandırır (Hegel 1977: 115). Efendilik ve kölelik karşıtlığı, başlangıcında henüz birlik sağlamış bilincin iki karşıt biçimini temsil eder. "Bu iki karşıt biçimden birisi, temel doğası kendi-için varolmak olan bağımsız bilinç ki bu efendidir, diğeri ise temel doğası yalnızca yaşamak ya da bir başkası için varolan bağımlı bilinçtir, bu da kul, yani köledir" (Hegel 1977: 115). Oluş bu noktada, yaşamın ve çalışmanın görünüşleri içinden görünür hale gelir, diğer deyişle özbilinçlerden biri, yaşamı ölüme tercih eder ve köle olur, diğer özbilinç ise efendi olur. Aslına bakılacak olursa iki özbilinç arasındaki çatışmanın sonucunu belirleyen ise isteğin ikili yapısıdır: "Başkası tarafından kabul edilmeyi isteme ve yaşamayı isteme". Hegel'e göre bunlar "ötekinin payına düşen edim" ve "kendi payına düşen edim"dir: Edim "ötekinin edimi" olduğu sürece, taraflardan biri ötekinin ölümünü gözetir. "Kendi adına edim"de bulunmak demeye gelen edim ise, kendi hayatını tehlikeye atmayı içerir. Yaşamayı isteme edimi, her ne kadar özünde hayvansal olsa da yaşamı bir değer uğruna, yani başka bir isteme tarafından kabul edilme uğruna yitirmeyi göze alan isteme olarak insansal istemedir. Her iki edim durumunda da isteme olumsuzlayıcı bir edimdir: Hayvansal olduğunda, olumsuzlanan ya da dönüşüme uğratılan doğadır; insansal olduğundaysa, ötekinin istemesidir (Hegel 1977: 115-117).

Böylece iki özbilinç arasındaki savaşta, köle, biyolojik varoluşa boyun eğen, efendi ise onu aşmayı seçen görünümündeki bireylerdir. Ancak kabul edilme sürecini yansıtan savaşta taraflardan birinin başlangıçtaki tutumundan vazgeçmesi kabul edilme kavramının ise gerekli koşuludur. Eğer taraflardan her ikisi de başlangıçtaki tutumunu korumuş ol-

saydı, sonuçta taraflardan birinin ölümü gerçekleşecekti (Bumin 2001: 37). Sonucu ölüm olmuş olan bir süreç ise kabul edilme kavramını olanaksızlaştıran bir durumdur, çünkü kabul edilme ilişkisi boyun eğen ve boyun eğdiren gibi birbirini isteyen iki isteme ya da iki muhatap arasında olabilecek karşılıklı bir ilişkidir. Bu durumda, öldürülenle birlikte, insansal isteğin oluşmasını sağlayan istemenin yöneldiği öteki isteme de ortadan kalkmaktadır (Kojeve 2004: 84). Dolayısıyla mücadeleden sonra hayatta kalan, ölmüş olan tarafından bilinip tanınamaz. Buna göre ölüm, istemenin taşıyıcısı olan bedensel varoluşun yokluğudur, dolayısıyla da bedensel varoluş, istemenin taşıyıcısı olarak özbilincin varoluşsal koşuludur. Bu nedenle iki hasmın savaşı sürdürmeleri için taraflardan birinin önceden köleliği kabul etmesi gerekmektedir. Bir taraf, bilinip tanınma isteğinden vazgeçecek ve ötekini, bilinip-tanınmaksızın tanımaya, yani onu Efendi olarak kabul etmeye razı olacaktır. Ortaya çıkış halindeki insan hiçbir zaman tastamam insan değildir; her zaman ve özsel olarak ve zorunlu olarak ya Efendi ya da Köledir (2004: 85).

Efendi kendi için varolan bilinçtir ama tek başına bu bilincin kavramı değildir. Bunu ancak başka bir bilincin dolayımı aracılığıyla yapar. Efendi, köleyle girdiği savaştan önce doğaya bağımlıdır, ancak girilen mücadeleden sonra, yani köleye kendini kabul ettirdikten sonra ise kendisiyle doğa arasına köleyi koyar. Efendi iki ayrı uğrakla, isteğin nesnesi olan bir şey ile bu şeyliğin özsel olduğu bilinç ile ilişkilidir. Dolayısıyla efendi köle ile bağımsız bir varlık aracılığıyla dolaylı olarak bağlantılıdır. Bu bir bakıma kölenin kavgada efendiden kurtulamadığı bir zincirdir. Burada köle, efendi uğruna çalışan ve şey üzerinde etkide bulunandır. Köle, *çalışarak* doğayı dönüştürecek ve onu efendisinin tüketimi için hazırlayacaktır. Buna göre, efendi, maddi bir nesneye bağımlı olmaktan köle aracılığıyla kurtulmuş olmaktadır. Efendi, doğayla olan dolayımını köle ile sağlarken, köleyle olan ilişkisini de nesne aracılığıyla sağlamaktadır. Efendi kendisi-için, köle ise efendi için varolandır. Efendi şey ile arasına köleyi koyarak, bu yolla kendinde şeyin yalnızca bağımlı yanını alarak, ondan yararlanır ve bağımsız yanı da köleye bırakır (Hegel 1977: 115). Böylece efendi nesneler dünyasında doyuma ulaşır.

Efendi ve köle arasında kurulan bu ilişki efendiyi bir özbilinç olma yolunda daha ilerideymiş, üstünmüş gibi gösteriyor olmasına rağmen, tanınma/onay görme kavramı daha derin bir biçimde incelendiğinde bu üstün görünme durumunun efendi için aslında bir açmazı yansıttığı söylenebilir (Bumin 1991: 135). Efendinin tanınması özsel olmayan bir bilinçle gerçekleşmektedir, çünkü köle ona göre bir özbilinç değildir, bu anlamda salt köle dolayısıyla bağımlı bir bilinç tarafından tanınmış olmak, efendiyi gerçek bir özgürlük ve doyuma ulaştıracak olan tam bir tanınma değildir. Öte yandan, efendi nesneler üzerinde doğrudan etkin olamayıp bir başka bilince ve dış dünyaya ya da doğaya bağlı kaldığından efendi olamamakta, gerçek bir olumsuzlamada bulunamamaktadır. Bu nedenle bu ilişkide efendi için tanınma, tek yönlüdür. Bu açıdan da eksiktir. Kendisinin bir özbilinç olduğu yolundaki duygusunu hakikate dönüştürmeye çalışan efendi, bunu köle dolayımıyla yapmak istemektedir. Ne var ki köle bir özbilinç değil, bir nesnedir. Köle, efendi için bir şeydir sadece. Bu durumda efendinin, uğruna hayatını tehlikeye attığı bir özbilinç olarak varoluşu, özbilinç olmayan bir şey, bir nesne tarafından kabul edilmiştir. Oysa ki efendinin

asıl istediği, bir başka özbilinç tarafından bilinip tanınmaktır. Bu ise tanınma süreci işleyişi bakımından olanaksızdır. Çünkü iki efendi arasındaki savaş, ya birinin ölümüyle ya da köleliğiyle sonuçlanacaktır. Bu durumda savaşı kazanan, yine bir özbilinç tarafından tanınmış olmayacaktır. Bir köle tarafından bir insan olarak kabul edilmek, kendisinin bir insan olarak kabul etmediği öteki tarafından kabul edilmek demektir. Bu nedenle efendinin isteği tam olarak doyuma, tatmine ulaşmış bir istek değildir (Kojeve 2004: 97).

Bu olanaksızlık efendinin trajik bir yazgısıdır. Efendi bu yazgı içine adeta tutsaktır. Bu doyumsuzluğu yaşayan efendi, onu giderme olanağından yoksundur; çünkü onu gidermek, diğerini kabul etmek demektir. Diğer bir deyişle bu, uğruna hayatını feda ederek elde etmiş olduğu efendilik durumunu yadsımak anlamına gelecektir (Bumin 1991: 136). Kısaca söylemek gerekirse Efendi, köle karşısında tanınmış bir bilinç konumunda olsa da, onun nesnelerle ilişkisi köle aracılığıyla gerçekleşmektedir. Efendinin varlığı, hem nesnesine hem de kendine yönelik olumsuzlayıcı bir eylem içermemektedir, çünkü efendi varoluşunda böyle bir özellik yoktur.

"Bu bakımdan bilincin iki karşıt biçimi olarak efendi ile köle (ben ile ben-olmayan) arasındaki karşıtlığı kendinde taşıyarak aşacak olan bilinç edimi ise köleninkidir. Başka bir deyişle, diğer özbilinç tarafından kabul edilmiş bir özbilinç haline gelmeye aday olan efendi değil köledir. Bu bağlamda Hegel'in özbilincin gerçekleşmesini tanınma olgusunda gördüğü ileri sürülebilirse de, özbilinçten çok, bu sürecin kendisini açıklamayı amaçladığı, efendinin dolayımdan uzak tanınmamış varlığının aksine, efendi karşısında tanınmamış olan kölenin tanınma mücadelesinde nasıl gerçek bir özbilinç haline geldiğini anlattığı söylenebilir (Özçınar 2008: 155). Çünkü köle, tarihin ilerici hareketini gerçekleştirecek gerçek olumsuzlayıcı gücü kendinde barındırmaktadır. Dolayısıyla Hegel'e göre "bağımsız bilincin hakikati, kölenin köle bilincidir. Nasıl efendi, efendi olmaya çalışırken, asıl doğasının, yani olmak istediği şeyin tam tersini ortaya koymuşsa, aynı biçimde kölelik de, dolayımsız olarak olduğu şeyin tam tersine dönüşecektir. Zorlanmış bilinç olarak kendi içine çekilecek ve gerçekten bağımsız olan bir bilinç haline gelecektir" (Hegel 1977: 117). O halde özneler arasındaki bir ilişkiyi gösteren "efendi ve köle" ilişkisi, "köle ve efendi" arasındaki bir ilişki biçimi olarak yeniden ifade edilebilir. Çünkü asıl istemesini doyuma ulaştıracak olan, yani kendine ilişkin bir bilinci ortaya koyacak olan köledir. Böylelikle "efendi-köle" ilişkisine başlangıcın tersinden "köle-efendi" açısından bakıldığında ise, kölelik aslında bir ben bilincidir. Köle nesnenin bağımsızlığıyla dolaysızca yüz yüzedir ve köle nesneyi biçimlendirerek efendi için kullanılacak biçime sokar. Bu süreçte efendi tüketici konumundadır, kendi varlığını sürdürmek için çalışmadan tüketir. Bu ben bilinciyle kölelik, öncelikle, "efendiyi kendi temel gerçekliği için efendi yapar, bundan dolayı, kölelik için hakikat, kendi-için-varolan bağımsız bilinçtir" (Hegel 1977: 117). Ne var ki kölelik, henüz bu hakikatin kendi içinde gömülü olduğunun farkında değildir. Bu gömülü olanı açığa çıkaracak olan ise Hegel açısından "korku" ve "çalışma" kavramlarıdır. Nasıl ki efendinin özünü "savaş ve çatışma" kavramı oluşturuyorsa, "çalışma ve korku" kavramları da kölenin özüne aittirler. Öyle ki köle, bir yandan, efendi karşısındaki güçsüzlüğünün, köleliğinin; diğer yandan ölüm karşısındaki çaresizliğinin bilinciyle, tamamen insansız kalmış, korku,

varlığının derinliklerine işlemiştir; sabit ve sağlam ne varsa temellerine kadar sarsılmış, yerinden edilmiştir. Korku, kölenin efendiye boyun eğmesine ve onun hizmetinde eylemde bulunmasına neden olmuştur. Bu saf evrensel hareket, var olan her şeyin mutlak anlamda yok olması olarak ben-bilincinin yalın doğasıdır (Hegel 1977: 119). Bu noktada kölenin efendi karşısındaki korkusu ise hayatını yitirme korkusudur. Hayatı yitirme duygusu ve durumu ise efendi ve köleyi birbirine ait olan iki uç duruma getirir.

Kölenin nesneler dünyasından kurtulup kendi içinde yaptığı gelişmenin başlayıp sürmesi kölenin efendi karşısında ölüm korkusu duyması ve disiplin ile karşı karşıya olması ile gerçekleşir. Köle için başlangıçta efendinin özbilinci örnek bir özbilinçtir, o, köle için bağımsız, kendi için varolan bilinç olarak doğruluğun taşıyıcısıdır. Bu durum kölede sonra da devam eder ve onun için öz olan, efendinin bu özbilincidir ve onun karşısında korku duyması Hegel açısından köle bilincinin gelişmesini için gerekli bir koşuldur. Kölenin korkusunun kaynağı bedensel varoluşunu yitirme korkusudur. Öyleyse aslında özbilincin oluşumu için bedensel varoluş bir koşul olmaktadır. Cansız bir nesnenin özbilince kavuşması olanaksızdır, dolayısıyla insanın özbilince kavuşması için hayatta kalması zorunludur. O halde kendini diğerlerine kabul ettirmek için girişilen ölümüne bir savaşta biyolojik varlığının ortadan kalkma olasılığı karşısında kölenin hissettiği ölüm korkusu, köleyi, köleliği kabul etmeye iten başlıca bir nedendir. Kölenin bedensel varoluşunu kaybetme tehlikesi karşısında kölelik konumuna yerleşmesi aynı zamanda ona özbilinç olma yolunda önemli bir katkıda bulunur. Yani köle, öncelikle özbilincin taşıyıcısı olan bedensel varoluşunu korumaktadır. Beden yoksa onun bir edimi olan isteme de yoktur.

Kölenin efendi karşısındaki bu zorunlu korku onun içten yıkılışını, kendi içinde sarsıntıyı ve kendisinde sağlam hiçbir şeyi bırakmama gibi bir olumsuzluğu ortaya çıkartır. Ortaya çıkan bu olumsuzluk aslına bakıldığında köle açısından belli bir olumluluğu doğurur, öyle ki köledeki efendiden korkma ve içsel çöküntü onda genel bir hareketi yaratacaktır. Ölüm korkusuyla başlayan, mutlak olumsuzluk olarak kendisini gösteren bu hareketin kölede oluşturduğu ise ona yeni bir özbilinç kazandırmaktır. Kölenin bu mutlak olumsuzluğu aşmasını sağlayan ise çalışmadır. Çünkü Hegel açısından efendi karşısındaki ölüm korkusu kölede yalnızca sadece 'bilgeliğin başlangıcı'dır ne ki özbilincin kendi için varlığı değildir. Diğer bir deyişle korku doğru bir özbilincin oluşmasında gerekli ancak yeterli bir koşul değildir.

Köle efendiden farklı olarak kendi durumunu çalışma aracılığıyla tersine çevirecektir. Nesnelerle birlikte kendini de olumsuzlayıp dönüştürecektir. Köle nesnenin bağımsızlığıyla dolaysızca karşı karşıyadır ve onunla dolaysız bir ilişkiye girer, onu şekillendirir, kullanılacak hale getirir ve efendinin kullanımına sokar. Hegel'e göre köleliğin edimi olan çalışma, İstek'in yokluğudur, kontrol altına alınmış ve gelip geçicilikten kurtulmuş istektir ve bu yanıyla da oluşturucudur. Nesne bağımsızlığını ancak çalışan karşısında taşır ve zamanla çalışan bilinç, bağımsız varlıkta kendi bağımsızlığını da görmeye başlar. Öyle ki çalışma, şeye şekil ve biçim verendir. Bu nedenle çalışma, doğayı bir iç eğilime göre değil de bir düşünceye göre dönüştürmektir. Doğanın bir insan dünyası olmasını onunla bütünleşmesini sağlayarak kendi varlığına ilişkin bir özbilinç geliştirmesinin kaynağıdır. İşte Köle çalışmasıyla nesneye bir biçim vermektedir, kölenin doyumu ise nesnenin biçimi aracılığıy-

la kalıcılık kazanmaktadır (Hegel 1977: 116-117).

Bu nedenle çalışmayla nesne üzerinde etkide bulunan eylem Hegel açısından yaratıcı bir eylemdir. Nasıl ki efendi kendini köle üzerinden gerçekleştiriyorsa köle de kendini nesne üzerinden gerçekleştirir. "Çalışmasıyla köle, kendi dışında bulunan şeyi, doğal olanı, tam anlamıyla olumsuzlamasıyla, onu işleyip dönüştürmesiyle efendinin yapamadığını yapar" (1977: 117). Böylece köle, kendisini "doğal varoluştan" kurtarmış, onun üzerine çıkmıştır. Köle, doğayı dönüştürdüğü çalışma aracılığıyla özbilincine ve özgürlüğüne kavuşacaktır. Diğer bir deyişle köle, dış dünyayla kendi arasındaki farklılığı ölüm gibi bir duyguyla değil, onu dönüştürerek nesnel bir düzlemde kavrayacaktır. Yukarıda da değinildiği gibi, efendinin efendiliğini gerçekleştirdiği nesne onun için gerçekte bağımsız bir bilinçten bütünüyle başka bir şeydi ve bu nedenle de efendi bağımlı bir bilinci temsil etmekteydi. Hegel açısından bu tarzda yani efendinin tanınma durumunu gösteren ilişki özsel olmayan bir ilişkidir. Bu özsel olmayan ilişkide efendinin konumu, hem nesneler üzerinde çalışanın kendisi olmayıp köle bilincinin olması ve hem de bu olumsuzluğa rağmen efendinin şeyler dünyasına bağımlı olmasıyla belirlenmiş olur. İşte Hegel'in Efendi için özsel olmayan bilinç biçimi olarak ileri sürdüğü özbilinç, nesneler dünyasına inmeyen, onlarda kendisini bulmayan, sadece kendinden emin olmanın doğruluğunu taşıyan özbilinçtir ve efendi özbilinci bu olumsuz biçimi aşması gerekirken ona çakılıp kalmıştır. Oysa ki çalışma sayesinde köle gerçekten ne ise o olduğunun bilincine varır. Bağımsız bilincin hakikati ise artık kölenin bilincidir. Öte taraftan efendinin köle dolayımıyla nesne üzerinde sağladığı doyum kalıcılık ve nesnellik özelliğine sahip değildir. Efendi, nesneyi tüketerek doyuma ulaşmaktadır. Ne var ki bu doyum kalıcı değildir. Bu nedenle böyle bir doyum yerini kısa sürede can sıkıntısına bırakmaktadır. Böylesi bir durum efendiyi mutsuz ve doyumsuz bir birey kılmaktadır. Aynı zamanda efendi başlangıçta biyolojik varlığını aşmayı başarmışsa da, kendi isteklerini köle dolayımıyla doyurmayı seçtiği için başka bir biyolojik varlığın kulu olmuştur. Yani ister istemez efendi, yine başlangıçta feda ettiği doğal varoluşa tutsak olmuştur. Oysa ki efendiyle girdiği savaşta kendi iç doğasını yenemeyen köle, yani biyolojik varlığından vazgeçemeyen köle, çalışma aracılığıyla dış doğayı yenebilmiştir. Köle kendi için varlık olduğunu kendinde varlık olan doğadan ancak çalışma yoluyla ayırır.

Özetlemek gerekirse, kölenin nesneler dünyasından uzaklaşması, kölenin efendi karşısında ölüm korkusu duymasıyla başlar. Bu korku kölede belirli bir olumluluğu doğurur, çünkü bu korku onda belirli hareketi yaratacaktır. Bu hareketle köle yeni bir özbilinç kazanır. Köle bu korkunun yanısıra çalışmayla da nesneler dünyasında bağımsızlığını kazanır. Köle çalışmayla nesnel dünyada kendisini ortaya koyar, yani kendini nesne dolayımıyla nesneler dünyasında yansıtır ve ona bir kalıcılık kazandırır. Kısaca kölenin gösterdiği tüm gelişme, kendisini nesnelerde yansıtması ve bu yolla kendisini aşması, kendi içsel dünyasına çekilip, kendisine örnek aldığı efendideki özbilinci öz olarak kendinde gerçekleştirmesi biçimindedir. Bir özbilinç olmanın koşulları da "önünde titremiş olduğu yabancı öz" olarak efendi ve "nesnelerde kendisini yansıtması" olarak çalışmadır.

Efendi köle mücadelesi sonucunda kendi içine çekilen bilinç kendine nesne olur. Bu sayede yeni bir özbilinç biçimi ortaya çıkar. Bu bilinç düşünme ediminden dolayı özgür

bilinçtir. Çünkü düşünmek soyut bir Ben değil, aynı zamanda kendinde varlık anlamını taşıyan bir Ben olmak demektir. Burada özbilinç için genellemeler yapan bir düşünce düzeyi oluşmaktadır. Bu özünde kavramsal bir düşünmedir. Öyle ki nesne düşünmeye kendini tasarımlar ve biçimler olarak değil, ama kavram olarak, yani kendinde varlık içinde sunar (Hegel 1977: 121). Bu durumda söz konusu kavram dolaysızca 'benim' kavramıdır. İşte Hegel bu türden bir özgürlüğün kölelik ve korku çağında başladığını ve kavramsal düşünmeyle belirli bir kültür düzeyine erişildiğini söyler. Bu nedenle Hegel'e göre, köle özgürlüğünü, Stoacılık, Septisizm ve Hıristiyanlık olan bilinçlenmenin üç evresini dile getiren bu üç dünya görüşünden geçerek gerçekleştirecektir. Diğer bir deyişle özbilincin bu kavramsal düşünme özgürlüğü tinin tarihinde bir takım uğraklardan geçerek gerçekleşir. Köle özgürlük hakkında sahip olduğu soyut kavrayışını, efendiye karşı eyleme geçerek toplumsal düzlemde gerçekleştirecektir.

Stoacılık kölenin kendi iç özgürlüğüne duyduğu inancı temele alan ve onun insan için yeterince doyurucu ve anlamlı olduğunu kanıtlamaya çalışan bir dünya görüşüdür (Bumin 1987: 48). İnsan ister köle olsun ister efendi, özgürlük idesine sahipse özgürdür; özgürlüğün toplumsal düzlemde gerçekleştirilmesi gerekmez. Eş deyişle, insan kendini doğaya bağımlı kılan isteklerinden düşünce yoluyla kurtulduğunda özgür olur. Hegel'e göre bu özgürlüğün kavramıdır; öznel bilincidir. Dolayısıyla bu dünya görüşünde, özgürlük henüz edimsel değildir. Bu nedenle insan bu dünya görüşüyle doyuma ulaşamaz çünkü Stoacının savunduğu yalnızca düşüncede kalmaktır ve düşüncede yaratılan özgürlük insanın nedenselliklerle dolu dış dünya ile ilişkisinde kendisiyle çelişkiye düşmesine neden olur. Stoacılık dış dünyanın içeriği hakkında gerekli çıkarsamaları yapamaz ve nesneler dünyasına yabancı kalır. Oysa özbilincin cevaplaması gereken şey hem kendinde hem de dış nesnelerde kendi kendinde kalmasını başarmaktır. Stoacı düşünüşün böylesi bir sorunu yoktur ve o kendi düşünce dünyasından dışarı çıkmak istemez, dış dünya onun için hiçbir önem taşımaz, böylece de o kendi canlı bedeninin varlığıyla çelişkiye düşmüş olur (Hegel 1977: 120-121)

Hegel için bu soyut özgürlükten sıkılan bilinç zamanla hakikatini kuşkuculukta aramaya başlar. Kuşkuculuk için en temel çelişki, Stoacı düşüncenin yaşayan insan ile nesneler dünyası arasındaki bağı ve ilişkiyi tam olarak açıklayamamış olmasıdır. Öyle ki artık daha önceki gibi özbilincin ayrı ayrı özbilinçlere sahip olması söz konusu değildir. Burada söz konusu olan, bir ve aynı olan özbilinç içindeki çelişkidir. Özne bir yanda değişmez olanı, mutlak özü ararken diğer yanda kendi canlı bedeni ile sürekli değişen bir dünyaya bağlıdır. Böylelikle özbilinç ikiye bölünmüş, parçalanmıştır (Hegel 1977: 123). Hegel için buradaki sorun böylesi bir parçalanmışlığın, bu özbilinçteki çelişkinin bilincine varıp varmama sorunudur. Kuşkuculuk içinde, özbilincin bölünmüşlüğü onu "mutsuz bilinç" kılar. "Mutsuz bilinç", kuşkuculuk içinde ortaya çıkan ikilik karşısında ne yapacağını bilememe ve bilincin kendi içindeki ikiliğin sürekli acısını duyma durumudur (Hegel 1977: 126). "Mutsuz Bilinç" kuşkuculuğun yarattığı parçalanmışlığı tekrar kendine özgü biçimlerde birleştirmeye ve belli bir uyumu sağlamaya çalışır. Ondaki gelişmenin özü, arzuladığı uyumu özbilincin ikiliğini birleştirmekten oluşan farklı deneyimleri meydana getirir. İlkin özbilinç değişmez-

lik ve özdeşlik içeren birlik için duyduğu özlemin erişilmez bir özlem olduğunu kabul eder. Ne ki böyle bir uyum için çabalamanın her hangi bir anlamı yoktur, öyle ki bu uyum benim canlı bedenim ile çelişmektedir. Yaşadığım sürece bedenimden vazgeçemeyeceğime ve dış dünyanın sürekli değişken koşullarına bağlı olduğuma göre değişmez bir özü hayal etmekten vazgeçmeliyim. Böyle bir öz gerçekleşmeyecektir. Öte taraftan değişmez özü aramaktan vazgeçen özbilinç bir süre sonra değişen dış dünyada tek başına kalır. Böyle bir durum içsel bir boşluğu doğurur. Özbilinç bu boşluktan kurtulmak için aşkın bir dünya ile ilişki kurmayı dener. Çünkü onun canlı varlığı ve dış dünyanın değişkenliğine bağlılık onu düşünen varlık olarak tatmin etmez ve onu aşmak için yöneldiği değişmez öz, dinin sunduğu Tanrı düşüncesidir. Böylece özbilinç ikinci durumda inanan özbilinç olarak uyum sorununa bir çözüm bulmuş olur. Her iki durumda da özbilinç kendisinde meydana gelen yarılmayı kendi dışında aşmaya çalışmıştır ancak her iki durumda da arzu ettiği birliği veya özdeşliği sağlayacak özü bulamamıştır. Arayıp da bulamam durumu ise yeni bir farkındalık yaratır, böylelikle fark edilen kendisindeki özdeşliği sağlayacak olan özün kendi dışında olmadığıdır. Böylece kendisinin dış varlığıyla kendi içinde bulduğu birleştirici özü birlikte yaşar. Artık Hegel açısından bu haliyle özbilinç "mutsuz bilinç" olmaktan kurtularak "akıl" aşamasına geçiş için bir temel sağlar ve en başta duyusal kesinlikle başlayan bilincin serüveni en sonunda onu saltık bilgiye götürür. Bilincin bilgi yetisi, bilgi olma sürecini saltık varlığın tanınmasına kadar sürdürür. En başta varolan görünüşten sürekli kendisini olumsuzlayarak bilinç saltık bilgi aşamasına varır. En başında bilinç, bir görünüştür, ama 'boş görünüş' olmadığından hakiki bilimin görünüşüdür. İçinde hakikat savını taşır ve bu savı gerçekleştirmediği sürece kendi doğruluğu açık değildir. Söz konusu doğal bilincin veya görünüş bilgisinin gelişmesiyle bilimi gerçekleştireceği saltık bilgiye varır. O halde bilinç nesneyi kendisi olarak bilmelidir. Eş deyişle bilginin salt kendi oluş sürecinde ya da kendi uğraklarında gösterilmesi gerekmektedir (Hegel 1977: 136-137).

Hegel açısından bütün bu süreci gösteren bilincin serüveni aynı zamanda tinin dışlaşma serüvenidir. Tinin dışlaşma serüveni, onun kendi dışında varlık olarak serimlenme biçimleridir. Öyle ki en başta bilinç kendindedir, daha sonra özbilincin kendi için dünyası diyalektik işleyişte kendini gösterir. Bilincin bir özbilinç haline gelmesi tinin kendisini gösterdiği tarihsel evreler aracılığıyla gerçekleşir. Bu bakımdan özbilincin oluşumu, öznellik ve bireyselliğin olduğu kadar, özgürlüğün kazanılması sürecidir. Öznellik ve özgürlük ise hiçbir belirlenime sahip olmayan bilincin, evrensel dünya tarihi içinde saltık Tin'in kendini açımlamasıyla başlar. Dünya tarihi, saltık Tin'in kendi kendini bilme süreci, evrensel olarak kendini çeşitli somut halk ve milletlerin Tin'inde özgürleştirme ve gerçekleştirmesinin tarihidir. Bir bakıma dünya tarihi, özbilincin ya da özgürlük bilincinin ilerleme sürecidir. Öte taraftan Tin'in tarih içinde gelişiminin yanısıra, onun içinde ve ona koşut olarak, özbilincin gelişim süreci yer alır. Çünkü Mutlak Tin'in evrensel nitelikteki tarihsel gelişiminin diyalektik işleyişi, aynı zamanda tek kişinin de kendi özgürlüğünü kazanması yolunda yaşamış olduğu deneyimlerle bir koşutluk arz eder. Eş deyişle bu deneyim sürecinde, bilincin kendine ve kendisi dışındakine (başkaya) ilişkin olarak takınmış olduğu tavır, bireye içkin öznel bir bireysellik ve bu örtük bireyselliğin aşılma süreci biçiminde kendini, önce Stoa,

Septisizm ve daha sonra Hıristiyanlıkta belli bir seviyeye ulaşmış olan Mutsuz Bilinç biçimlerinde kendini göstermiştir. Bilinç geçirmiş olduğu tüm bu süreç içinde bölünmüşlüğünün ve parçalanmışlığının birliğine kendi dışına çıkarak yabancılaşmış olduğu aşamalardan geçerek ulaşır. En başta duyusal kesinlikle başlayan bilincin yolculuğu mutlaka ulaşmakla son bulur. Bu türden bir yolculuk boyunca hep bir zamansallığa sahip olan bilinç mutlak bilgide bu zamansallığı aşar. Bu bir bakıma özne nesne özdeşliğinin de bir sonucudur. Öyle ki bu kısımda bilincin görünüş bilgisi son bulmuştur. Bilim aşamasına ulaşıldıktan sonra bilincin görünümlerine artık gerek kalmaz ve böylelikle kavramsal bir bilime geçiş olanaklı hale gelir. Artık kendisiyle felsefe yapılabilecek bir zemin açığa çıkmıştır.

III

Bütün bu söylenenlere göre Hegelci özbilinç tasarımı, öznenin kendisini bilme süreci olarak görülmekle birlikte kendi dışına çıkarak kendisi gibi olmayanla ilişkiye girdiği bir süreç olarak yorumlanma kapısını açmaktadır. Ancak tüm bu süreç içinde Hegel'in hep süren bir hareketi anlattığı, çelişkilerin ortaya çıktıkları anda çözülmeye doğru gittikleri ve 'aşılarak' bir üst seviyeye geçtikleri unutulmamalıdır. Öyle ki Hegel için Fenomenoloji'de gösterilmesi gereken, bilincin kendisinde taşıdığı özdeşliği önce çözerek sonra da bizzat bilincin kendi gelişmesinin farkında olarak yeniden aynı özdeşliğe varışıdır. Bu bağlamda tüm bilinç süreci bilincin kendisinde yer alan ama tanınmayan özdeşliğin parça parça bilgileşmesinin Mutlak Bilgiye varıncaya dek sağlanmasıdır. Tin'in genelliğini, kendinde sahip olduğu belirlenimleri koymasında bulan Hegel açısından tarihte meydana gelmiş olan her şey, Tin tarafından meydana getirilmiş nesne, eylem ve yapıtlardır. Tin'in eylemiş olduğu her şeyi özüne uygun olarak eylediği biçimindeki yaklaşım göz önüne alındığında, gerçekliğin bütünselliği bağlamında, olanı başka türlü de olabilirmiş gibi görmek olanaklı değildir. Olanın olması gereken olduğu biçiminde dile getirebilen yaklaşımın, gerek daha sonraki etik-politik tartışmalar ve gerekse tarihin nereye gittiği yolundaki düşünceler üzerinde ciddi etkilere sahip olduğunu söylemek mümkün görünmektedir. Bu yaklaşım kimlikler ve farklılıklar bağlamında tüm farklılıkların olumlanmasına işaret etmesi bakımından bir yanıyla olumlayıcı bir felsefeye zemin hazırlarken öte taraftan da farklılıkları aşılması gereken bir olumsuz öğe olarak gördüğünden dolayı daha ileri bir sentez sürecinde bütünleştirme iddiasıyla, baskı ve şiddeti meşrulaştırması bakımından da bir olumsuzluk taşıdığı söylenebilir. Öyle ki Hegel için, Tin'in diyalektik serüveninde olumlamanın içeriği önceden belirlendiğinden dolayı, olumsuzlamanın sadece yalnızca aşılması gereken tarihsel bir uğrak olması, söz konusu ikinci tespiti güçlendirmektedir. Bu bakıma Tin'in dolaysız varoluşu olarak bilinç, ilkin 'şey'in bilinci olan ve kendini 'şey'de kaybeden doğal bilinçken ikincileyin, olumsuzunu ortadan kaldırarak kendine dönen öz-bilinçtir. Başka deyişle bu, "doğal-olmayan" olarak bir başka öz-bilincin dolayımıyla kendine dönen, bir özne-özne ilişkisine giren öznedir. Böyle olmakla ise, kendini "özne olması" bakımından da kavrayan, kendini nesneleştiren bir öznedir. Bu durumda özne kendine ilişkin bilincini bir başka bilinçle, yani ötekiyle karşılaşınca gerçekleştirir. Özbilinç, duyusal olarak algılanan var olan dünyadan

gelen bir refleksiyondur. Bu nedenle ötekilikle ilişki içindeki süreci yansıtan Hegel'in özne tasarımı bir yanıyla söz konusu ötekinin ortadan kalktığını, ama bir yanıyla da bir bilme uğrağı olarak ötekinin korunduğu, kayıp olanın bu bilgide içerildiği bir süreçtir. Uğraklar örtük olarak, "kendilerinde" oldukları halleriyle burada, bu bilgide mevcuttur. Bu anlamda öz-bilinçlerin diyalektik ilişkisinin ortaya çıktığı, Ben'in tüm belirlenimleri içinde kendi bilincine vardığı daha doğrusu hakikatin kendini gösterdiği yer tarihtir. Kısaca söylersek Hegelci özne, kendini bilebilmek için kendisi dışına yönelen, kendisi dışına çıkan ve her geri dönüşünde, bir önceki kendini bulamayan bir öznedir. Öznenin kendini aramaya, bulmaya çıktığı bu yolculuk öznenin tarihidir, tarihin kendisidir. Böyle bir özne bu yapısı gereğiyle de "kendi kaybının riski altında olan" bir öznedir. Böylesi bir özne, yalnız bir özne değil ama kendini kaybetmekten ve ardından bulduğu kendiliğin bir önceki kendi olmayışından tekrar tekrar acı çeken bir öznedir.

Ancak öte taraftan tarihsel olanın kavramsal olanla ontolojik anlamda açık bir ilişkisinin olduğu ve kavramsal olanın dışsallaşmak eylemiyle kendini tarihe açıp gerçekleştirdiği biçimindeki kategorikleştirme, bize görünüp tezahür ettiği biçimiyle dünyanın olmuş bitmiş bir şey olarak ele alınamayacağına, dolayısıyla da etik ve politik bir takım soyut kavramların geleceğe açılmasının gerekliliğine işaret etmektedir. Söz gelimi, Hegel felsefesinde mutlak son erekler olarak adalet ve sevgi düşüncesi, kavramsal olmaları münasebetiyle, doğa koşulları ile sürekli bir karşıtlık içindedir. Her ne kadar Hegel, bu karşıtlığı Tin'in kendini açtığı belirli bir uğrakta aşmış olduğunu göstermesine rağmen, salt soyut olana vurgusu, gerçekleşmeleri açısından gerek adaletin gerekse sevginin sürekli bir ertelenmesine yol açmıştır.

Her ne kadar Hegelci bir bilinç tasarımı, Descartes'ın bilgi ve bilme temelli olarak tanımladığı cogito'sunun bu temel belirleniminden dolayı kendi dışındaki her şeyi, yerkaplayan bir nitelikte bir belirlenime sokarak nesneleştirmesinden hareketle ortaya çıkan ben ve öteki karşıtlığında ötekinin sadece bir bilme nesnesi olması durumundan kurtarmış gibi görünse de yine de Ben'i başka bir belirlenimin içine dahil etmiştir. Bu durumda bilincin bir özbilinç biçimine gelmesi yolunda diğeri/öteki hep bir araç, varolan ama bir özbilinç için varolan bir varolma biçimine sahip olan olarak belirlenmiş ve tanımlanmıştır. Kısaca Hegelci özbilinç tasarımı, bilincin Descartes'da olduğu gibi salt kendi niteliği aracılığıyla bir özbilinç haline gelemeyeceği varsayımından hareketle özbilincin başka özbilinçlerle ontik bir ilişki içinde ancak varolabileceğini ifade etmektedir. Ne var ki tüm bu özbilinçlerin birbiriyle olan ilişkilerinin bir anlamda araçsallaştırıcı ve dönüştürücü bir yanı olduğu söylenebilir. Bu durumda Hegel'in en temelde Descartes'dan itibaren söz konusu olan özne ve nesne veya zihin ve dış dünya arasındaki ayrımı aşmaya ve ortadan kaldırmaya çalıştığı söylenebilir. Böylesi bir girişim neticesinde ortaya çıkan durumlar söz konusu edildiğindeyse aslında Hegel'in mevcut bilinç tasarımlarındaki sorunun kaynağını tespit ettiği söylenebilir ne var ki ileri sürdüğü çözüm bu türden bir soruna kaynaklık eden merkezi bakış açısının dışına çıkamamaktadır (Clarke 2014: 81-103). Merkezi bir konumu işgal eden bu türden bir bakış açısı ise modern/geleneksel düşünceye egemen olmuş epistemoloji öncelikli bir doğruluk ve bilinç tasarımıdır. Bu nedenle Hegel'in bilinç tasarımının kendisinden önce-

ki bilinç tasarımlarından tamamen ayrı bir niteliğe ya da bir kopuşu, aşmayı yansıttığını söylemek çok da mümkün değildir, öyle ki kimi zaman Hegel'in bilinç tasarımında epistemolojik ve ontolojik öğeler birbirinin içine girmekte kimi zamanda birbirinin üstünü örtmektedir. Epistemoloji sınırları içinde olmayan ontolojik belirlenimlerle kategorize edilebilecek olan belirlemeler epistemolojik bir tabanda ilerletilmeye çalışmaktadır. Öyle ki bu bağlamda Hegel önceki bilinç anlayışlarını daha da ileri götürerek bilinci zamanın ve yaşamın, tarihsel ve politik olanın içine dâhil eder. Ne var ki bu yapılırken de düşüncenin ontolojik zemininde epistemoloji içerimli düşünme ve belirleme biçiminin izlerini görmek mümkündür.

Kaynaklar

Ömer B. ALBAYRAK. "Tin'in Fenomenolojisinden Bir Tarih Kuramı Çıkar mı? Sartre'ın Hegel Okuması Üzerine", Monokl Hegel Özel Sayısı, ss. 284, İstanbul, 2008.

Judith BUTLER. Subjects of Desire: Hegelian Relections in Twentieth Century France, Columbia University Press, US, 1987.

Tülin BUMİN. *Hegel'i Okumak*, İstanbul: Ara Yayıncılık, 1991.

Tülin BUMİN. Hegel, İstanbul: YKY, 2001, 2. Baskı.

James A. CLARKE. "Fichte, Hegel, and The Life and Death Struggle", British Journal for the History of Philosophy, 2014, Vol. 22, No. 1, 81–103.

Çiler DURSUN. "Hegel'de Kendilik Bilinci Ve Öteki İçindeki Yolculuk", Doğu-Batı Dergisi, Dün, Bugün, Yarın İdeolojiler 1, Ankara: 2004, syf. 181-193. s. 26

J.G. FICHTE. Foundation of Transcendental Philosophy (Trans. Daniel Breazeale), Ithaca-London: Cornell Uni. Press, 1992.

G.W.F. HEGEL. Phenomenology of Spirit, (Çev. A. V. Miller), Oxford Univ. Pres, 1977, UK.

G.W.F. HEGEL. Tarihte Akıl, Çev. Önay Sözer, İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2003, 2. Baskı.

Nazile KALAYCI. "Hegel'in Tarih Felsefesinde Vardığı "Tarihin Sonu" Çıkmazının Nietzsche'nin "Ebedi Dönüş" Düşüncesiyle Aşılması Üzerine", Hacettepe Üni. Edebiyat Fak. Dergisi, S. 2, ss. 261-279.

Alexandre KOJEVE. Hegel Felsefesine Giriş, Çev. Selahattin Hilav, İstanbul: YKY, 2004, 3. Baskı.

Kasım KÜÇÜKALP. Batı Metafiziğinin Dekonstrüksiyonu: Heidegger ve Derrida, Sentez Yayıncılık, İstanbul, 2008.

Andrzej WARMİNSKİ. "Hegel/Marx: Bilinç ve Yaşam", (Çev. Sibel Kibar), Monokl Hegel Özel Sayısı, ss.168-177. İstanbul, 2008.

Şahabettin YALÇIN. Modern Felsefede Benlik, Bogaziçi Üniversitesi Yayınevi, İstanbul, 2009.

Ufuk YALTIRAKLI. Hegel'in Fenomenolojisinin Bilgi Kuramsal Temelleri, Yayınlanmamış Doktora Tezi, İstanbul Üniversitesi Felsefe Bölümü, İstanbul, 1997.

Şahin ÖZÇINAR. "Hegel'de Düşünümsel Bilincin Pekinlik Yanılsaması ve Kurgusal Özne", ETHOS: Dialogues in Philosophy and Social Sciences // October 2008 // Volume 2/4.

Demokrasi üzerine yeniden düşünmek: Ranciere'in siyaset felsefesinde demos, polis ve eşitlik

Efe Baştürk

GİRİŞ

Jacques Ranciere çağdaş siyaset felsefesinin önemli simalarından bir tanesidir. Onun önemi, Fransız entelektüel dünyasının akademik çevrelerdeki ağırlığını hatırda tuttuğumuzda daha iyi anlaşılabilir. Althusser'den ve Althusser'cilikten kopuş, Sartre ile yoğun bir tartışma ve son olarak Marks ve Marksizm üzerine eleştiriler Ranciere'i bir yandan yalnızlaştıran, fakat diğer yandan da onu özgül bir bağlama oturtabilmemizi sağlayan olgular olarak kayda geçirilebilir. Hemen her çağdaş teorisyen gibi, Ranciere için de siyaset olgusundaki dönüşümler yeni bir hesaplaşmayı gerekli kılmaktaydı. Epistemolojik kabullerin ters yüz edilişi ve modern kavrayışın giderek silikleşmesi neticesinde kavram-üreticiliği ve toplumsalı anlama gibi problemleri kendi teorik merkezine yerleştirmiş olan Ranciere, kendi siyaset felsefesini hazırlarken verili kavramsallaştırmalara dayanmaktan özenle kaçınmaktaydı. Metinlerine bakıldığında bu durum hemen fark edilecektir: örneğin; siyaset kelimesini yeni baştan ele alan Ranciere, siyaset kavramından ne anladığını toplumsallığa içkin gerilim noktalarından türetmeyi uygun görmekteydi. Ona göre günümüz siyaseti ancak "polis" adıyla anılmayı hak etmekteydi; bunun da nedeni, yönetim pratiğine içkin olan prensibin kendisiydi: yani düzenleme ve sıraya koyma.

Bu kelimeler bize her zamanki anlamları imiş gibi görünebilir; ancak Ranciere, kelimelerle ve onların kökleriyle ve adlandırılma biçimleriyle aşırı ilgilendiği için, Ranciere'i anlayabilmenin temel koşulunun sözcüklere yoğunlaşmak olduğu söylenebilir. Hatırlatalım; Ranciere, kavramları ve sözcükleri yeniden üreten, onları kendine has felsefi üslubu ve epistemolojik perspektifi dahilinde birleştirip ilişkilendiren bir filozoftur. Bu bakımdan da onun siyaset felsefesinde sözcükler verili anlamlarıyla kabul edilmemeli, Ranciere'in bu sözcükleri hangi bağlamlarda kullandığı dikkate alınmalıdır. Aslında Ranciere'in siyaset felsefesi bir tür "yıkıma uğratma sanatı" olarak betimlenebilir: kavramların hakiki bağlamlarından koparılarak iktidar şeması altında sınırlandırılmalarına karşın, Ranciere, sözcüklere içkin potansiyel anlamların "ortaya çıkarılması" üzerine yoğunlaşmıştır. Günümüzde siyaset denildiği zaman neden onu polis olarak okumamız gerekiyor, türünden bir sorunun Ranciere'ci bağlamda sorunsallaştırılması şöyle yapılabilir: günümüzde hakim yönetim biçimi olan polis, siyasetin özgül bağlamına hangi müdahaleler geliştirerek kendisini egemen bir biçim olarak kodlayabilme başarısı göstermiştir? Ranciere, tıpkı soykütüksel bir sorgulama gibi, kavramların ortaya çıkarılma koşullarına ilgi göstermektedir; fakat onun ilgisi Foucault gibi kavramların üretilme koşullarında kesilmez. Ranciere, sorunsalını ileriye taşır: kavrama hakiki anlamını bahşeden o potansiyellik nereye taşınmıştır? Ranciere'in tüm ilgisi bu potansiyelin bastırılma biçimini açığa çıkartmak ve kavrama hakiki anlamını veren o gizilliği yeniden söz'ün alanına taşımaktır. İşte bu çaba, onun demokrasi ile buluşma momentidir: Ranciere için demokrasi; bastırılmış potansiyellerin, adı sayılmayanların ve dışarıda bırakılmış olup sadece ses'leri duyulan fakat söz'lerine itibar gösterilmeyenlerin yeniden söz'lerini duyurabildikleri bir imkandır. Bu imkan, hiçbir prosedürel kerteye indirgenemez olan ve bu nedenle de yapı ya da sistem olarak anılmayıp, ancak "oluş" ve "davranış" gibi unsurlarla açıklanabilecek bir olgudur. Demokrasi, bu nedenle Ranciere felsefesinde ilk ilkeye (arkhe) oturtulmaksızın deneyimlenebilecek bir şeydir: demokrasi, belirli bir ilke ve prosedüre dayanarak süreklileştirilecek olanı değil, dışarıda bırakılmış olanın yeniden tarih sahnesine çıkışını temsil eden radikal bir şimdi'nin üretimidir.

Ranciere'in siyaset felsefesi, derli toplu bir biçimde tasarlanmamıştır. Ranciere, kendi felsefi kurgusunu pek çok başlık etrafında tartışmayı tercih etmiştir. Bu nedenle Ranciere'in siyaset felsefesine dair ipuçlarının onun hemen tüm metinlerinde bulunduğu söylenilebilir. Ancak doğrudan siyaset ile ilgili olan metinlerine bakıldığında, onun temel probleminin siyasetsizleştirilmiş bir siyasetin eleştirisi olduğu fark edilecektir. Ranciere, siyasetin sonu türünden önermelere karşı radikal eleştirilerini geliştirmiş ve "farklı bir dünyanın mümkün olabilme ihtimalinin keşfi" olarak siyasetin imkansızlaştırılmasına karşı gerçekçi bir ütopya önermiştir (Siyasalın Kıyısında). Ranciere'e göre siyasetin günümüzdeki kullanımı sadece modernite ile sınırlandırılamayacak kadar arkaik bir geçmişe sahiptir. Ranciere'in Siyaset sözcüğü ile anlatmak istediği iki şey vardır: siyaset bir taraftan bölüşüm problemidir; duyulur ve adı konulur olanın dağıtımı ile ilgili bir konudur. Bu nedenle de siyaset adlandırma sorunundan hareket eder; neyin nasıl adlandırılacağı ile ilgili bir sorundur ve bu nedenle de sadece ekonomik bir dağıtım meselesi olarak değil, aynı zamanda öznelik koşullarının da dağıtımı meselesidir (Uyuşmazlık). Ranciere, siya-

setin bu biçimini polis olarak tasvir eder (Siyasalın Kıyısında). Polis, siyaset olgusunu doğrudan iktidar alanına taşıyan ve onun sorunsalı haline getiren bir kavrayış biçiminden türer. Başka bir ifadeyle, Polis, siyasetin iktidarın nesnesi ve konusu olarak ele alınmasıdır. İktidar; insan grubunun toplanması, yönetilmesi ve bu yönetimselliğin süreklileştirilmesi problemine bir yanıt girişimi olarak doğduğundan, siyasetin iktidara eklemlendiği bu momentte siyasetin asıl işlevi rol ve işlevlerin dağıtılması ve dağıtılan öznelik biçimlerinin muhafaza edilmesidir. Siyasetin ikinci kullanımı ise, onu doğrudan iktidardan ayırt etmeye yönelik bir hamledir. Siyaset, burada politika[1] biçimini alır. Politika, dağıtılacak ya da adlandırılacak öznelik koşullarının üretimi değildir; özneleşme imkanının kendisidir. Diğer bir ifadeyle, politika, siyasetin iktidar ile eklemlenerek rolleri bölüştürdüğü ve böylece insanları çeşitli rollerin içerisinde sabitlediği polis evreninde, söz konusu dağıtım ve bölüşümün "olağanlaştırılmasına" karşı çıkıştır. Siyaset, dağıtımını üstlendiği rol ve işlevleri ilk-ilke(köken) olarak sunarak düzeni olağanlaştırır; böylece siyaset, düzenin sürdürülmesi problemine indirgenir. Oysa kökensel bir anlatı, dağıtım ve bölüşümü de kökenselleştirir, şimdi'yi geçmişin hükmüne tabi kılar. Ranciere'in sorunsallaştırdığı şey tam da burada belirginleşir: şimdi'de olan nereye kaybolmuştur, neden sesi duyulamamaktadır ve nasıl zapt altında tutulmaktadır? Şimdi'yi geçmişin mitik kurulumundan kuratarabilecek yegane şey, kökenselleştirilmiş olan dağıtım meselesinin soybiliminin çıkartılmasıdır. Şimdi'nin sesinin duyulmasını sağlayacak olan şey ise, şimdi'nin kendisini kurabilmesi, yani kendisini bastıran ve dışlayan kökenselleştirmeye karşı kendini – herhangi başka bir kökenselleştirmeye bağlı tutmaksızın – bir özne olarak sunabilmesidir. Ranciere'in demokrasiden anladığı tam da budur: demokrasi, ilk-ilke yoluyla dışlanmışların ve sesi duyulamaz olanların kendilerini kökenden kurtarıp tarih sahnesine çıkartabilmeleridir.

KIYILARI OLMAYAN SONSUZ VARLIK OLARAK SİYASET

Ranciere, kendi felsefesini sözcükleri yeni baştan kurarak ve sözcüklere içkin anlamsal farklılaşmaları merkeze alarak inşa eder. Bunun en bariz örneği onun siyaset felsefesinde netleşmektedir. Siyaset ve siyasal arasında, politika ve siyaset arasındaki ayrımlaştırmalar ve bölünmeler Ranciere'in felsefesini anlamamız açısından yol açar bize[2]. Ranciere, siyasal olanın yeniden ele alındığı bir dönemin filozofu olarak, mevcut kavrayışın eksikliğine göndermede bulunur. Ona göre siyasalın bugün aldığı anlam topyekun bir "etkinlik" düzenidir[3]. Etkinlikten kasıt, toplumsal yaşamı sürekli düzenleme, hizaya getirme ve yönetme durumudur. Oysa sözcüğün hakiki anlamı siyasal olan'dır ve siyasallık, onun gözüyle "ortak

1 Ranciere siyaset felsefesi ile ilgili metinlerinde siyaset sözcüğü ile polis'i, yani siyasetin iktidar ile eklemlenme biçimi olan *düzenleme*yi işaret ederken, politika kavramını, siyaset ve iktidar arasındaki o eklemlenmeyi kaldıran müdahale olarak okur. Bu nedenle Ranciere felsefesinde siyaset düzen'e, politika ise bir tür karşı çıkış'a göndermede bulunur.

2 Etienne Balibar, "What is Political Philosophy? Contextual Notes ", Gabriel Rockhill ve Philip Watts (der), *Jacques Ranciere History, Politics Aesthetics* (Durham NY: Duke University Press, 2009), s. 96 (105)

3 Jacques Ranciere, *Siyasalın Kıyısında*, çev: Aziz Ufuk Kılıç (İstanbul: Metis, 2007), s. 10

yaşam durumu" anlamını ifade eder[4]. Fakat burada bir parantez açmamız gerekir: Ranciere, pek çok sözcüğün Latince kullanışını tercih ederek kendine has bir anlatım tarzı sunar. Durum sözcüğünü Status, yani bir tür sabitleme ve statik konumda muhafaza etme anlamına gelen ve böylece bizi Devlet (Status-State) kavramına ulaştıracak olan bir söylem ile değil, Instance sözcüğü ile karşılamayı tercih eder. Instance, Status'tan farklı olarak, belirli bir sabitlemeyi süreklileştirme anlamına değil, şimdi var olan'ın anlamlandırılmasına göndermede bulunur. Başka bir ifadeyle, instance, status'taki gibi kökenselleştirme hamlesine karşılık olarak "hemen şimdi" olanın talep edilmesi anlamını işaret eder. Status, belirli bir toplumsal momentin tarih içerisinde sabitlenmesi iken, instance, olumsal bir biçimde tarihe müdahalede bulunma talebini öne süren bir edimdir. Bu noktaya yeniden döneceğiz; ancak şunu belirtmekte yarar var: Ranciere'in tercih ettiği söylem biçimleri ve sözcükler tesadüfi değildir; onun siyasete ilişkin kullandığı kavram, sözcük ve sorunsallar, siyaseti doğrudan iktidar biçimlerinden (ve tabi ki devletten) ayırt etmek amacıyla kullanılır. Bu nedenle instance sözcüğüne ilişkin ikili anlatım olan "hemen şimdi" ve "talep" anlamları Ranciere tarafından Status'un sabitleyici ve kökenselleştirici doğasına karşı çıkış amacıyla kullanılmaktadır. Özetlemek gerekirse, instance ile anlatılmak istenen, Status – yani kökensel – tarafından tarih sahnesinden geriletilmiş olanın hemen şimdi tarih sahnesine girme talebidir.

Siyasal olan, işte bu anlatımı açıklığa kavuşturmak üzere formüle edilmiştir. Ranciere'in kurgulamak istediği siyasallık, tarih sahnesinde ötelenen ve sesi bastırılanın yeniden – ve zaman kaybetmeksizin – tarih sahnesinde belirme imkanıdır. Ranciere'e göre bu imkanın varlık koşulunun anlaşılabilmesi, siyaset ve siyasal arasındaki ayrımın vurgulanmasına bağlıdır:

> "...bir yanda, çokluğun ihtiraslarını ustalıkla düzene sokarak cemaati barışçıllaştıran siyaset sanatı düşüncesi; diğer yanda, belli bir siyasal bir araya gelme biçimine hükmeden yaşam tarzı olarak demokrasi düşüncesi."[5].

Ranciere, burada sadece ilgili metninin (Siyasalın Kıyısında) temel sorunsalını ifşa etmiyor, aynı zamanda siyasete dair yeni bir ayrım öneriyor. Bir tarafta düzenleme merkezli ve olumsal olanı kontrol etmeye yöneltilmiş saf bir etkinlik olarak siyaset, diğer tarafta ise var olan içerisinde kendine yer bulamamış bir kitlenin kendini "duyurabilme" imkanı olarak siyasallaşabilme vardır. Siyasallaşabilme imkanı, Ranciere tarafından demokrasi olarak kodlanır:

> "...siyaset, cemaatlerin yaşamını yönetme sanatıdır; demokrasi, çokluğa ait insanların yaşam biçimidir; siyaset, demokratik çokluğun yasasını cemaat yaşamı ilkesine dönüştürme sanatıdır."[6]

---

4 Ranciere, *Siyasalın Kıyısında*, s. 11
5 Ranciere, *Siyasalın Kıyısında*, s. 12
6 Ranciere, *Siyasalın Kıyısında*, s. 13.

Ranciere'in vurgusu, dikkat edilirse, sanat ve yaşam arasındaki salınımda kendini gösterir. Sanatsal faaliyet, özne ile nesne arasına hiyerarşik bir mesafe oturtan ve nesnenin adlandırılması ve anlamlandırılmasını doğrudan öznenin faaliyetine ve hatta öznenin kendini nesneden farklılaştırabilmesine dayandıran bir etkinliktir. Oysa yaşam, kolektif bir biraradalık olarak sunulur; özne ile nesne arasındaki hiyerarşik ilişkilendirmenin kaybolarak bir ortaklık biçimi almasıdır[7]. Ranciere, bu nedenle, siyaseti bir sanat olarak ele alan antik Yunan felsefe dünyasına kadar gider.

SANAT OLARAK SİYASET YA DA OLAĞANLAŞTIRILMIŞ HİYERARŞİ

Siyaset felsefesi tarihinde siyasetin tanımı çoğunlukla techne sözcüğü ile anlatılmıştır[8]. Techne, Yunanlılar tarafından "nesneyi yaratma bilgisi", yani nesnenin nesne olarak kurulabilmesinin bilgisi olarak kullanılmaktaydı; dolayısıyla da fark etmemiz gereken en önemli şey, nesnenin varolma koşulunu doğrudan öznenin kendini bilgi-öznesi olarak kurmasına dayandıran bir kavrayışın varlığıdır. Böylece siyaset, techne ile anlatılmak istendiğinde karşımıza şu önerme belirir: siyaset, düzenlediği nesneleri sadece düzenlemeyip aynı zamanda kuran, yani adlandıran bilginin kendisidir. Ranciere, Platon'a uzandığında bu kavrayışın izlerini çıkaracaktır; Platon'da adalet sorunsalının tam da techne bağlamında ele alındığını söyleyen Ranciere, adalet probleminin çözümünde örtük bir gerçekliğin bulunduğunu ileri sürer:

> "Bir şehir ihtiyaçların yoğunlaşması ve üretim araçlarının bölüştürülmesinden ibaret değildir. En baştan beri gerekli olan bir şey daha vardır: adalet, yani daha iyi olanın daha az iyi olan üzerindeki erki".[9]

Öyleyse adalet, Platon'da olduğu varsayılan, salt bir dağıtım meselesi değildir; adalet, aynı zamanda "daya iyi" ve "daha az iyi" arasındaki farklılaşmanın bir ürünü olarak karşımıza çıkan fenomendir. Adalet, daha iyi olan tarafından icra edilen yönetim olarak kavrandığında, öyleyse bundan çıkan örtük sonuç şudur: daha az iyi olan, az iyi olmasından ötürü değil, daha az iyi olarak kodlanıp adlandırıldığından ötürü adaletin icracısı olmaktan uzaklaştırılmıştır. Ranciere'in felsefesi bize şunu söyler: bir tarafın "iyi" ve diğer tarafın da "yetersiz" olarak kodlandığı bir düzenek vardır ve bu düzenek neticesinde adalet gibi bir düşünceyi kökensel olarak formüle edebilmemiz mümkün hale gelir. Ranciere, adalet gibi bir sözcüğün ilkesel hale getirilişinde soykütüksel bir sorgulamanın işaretlerini sunar; fakat onun amacı sözcüğün [t]üretilme koşulunu ortaya çıkarmak değil, bu yapılanmanın öbür

---

7 Joseph J. Tanke, *Jacques Ranciere An Introduction Philosophy Politics Aesthetics*, (New York: Continuum, 2011), s. 49.

8 Bu konuda hazırlanmış açıklayıcı metinler bulunmaktadır. Karşılaştırmak için bkz.; Stephen Salkever (ed), *Ancient Greek Policial Thought* (New York&Cambridge: Cambridge University Press, 2009) ve Tom Angier, *Techne in Aristotle's Ethics* (New York: Continuum, 2010)

9 Jacques Ranciere, *Filozof ve Yoksulları*, çev. Aziz Ufuk Kılıç (İstanbul: Metis, 2009) s.21

tarafında bulunan kategoriden hangi imkanların çıkarsanabileceğidir. Başka bir ifadeyle, Ranciere, Foucault ya da Nietzsche gibi verili olan'ın soykütüğünü çıkarsamaya uğraşmaz; o, soybilimi sadece bastırılanın yeniden tarih sahnesine döndürülüşünü sağlayabilmek amacıyla kullanır[10]. Bu nedenle de siyasetin kökensel bağlamına ulaşabilmek ve bastırılanın o ilk bastırılış nedenine yönelebilmek için de Platon'un felsefesine başvurur.

Ranciere'in Platon felsefesinde ilk çıkarsaması, adalet kavramına ilişkindir. Bilindiği üzere Platon için adalet, herkesin doğasına uygun işlevi icra etmekle yükümlü olduğu bir düzendir ve bu düzen, ancak herkesin rolü ve işlevini sürdürebildiği oranda süreklileştirilebilir. Ortak iyi, herkesin aynı anda kendi doğası ile sınırlandırılması ve kendine biçilmiş rolü oynadığı sürece gerçekleştirilebilmektedir. Fakat Ranciere, bu görece eşitlik içerisinde örtük bir gerçeğin izini sürer: herkesin kendi işlevi ile yükümlü ve sınırlı olduğu bir düzende, herkesi aşan ve yine herkesi kapsayan adalet ilkesine ulaşabilmemize olanak sağlayan o eşitsizlik prensibi nereye kaybolmuştur? Adalet, şayet ki daha iyi olanın erki ile anlatılıyorsa, "daha iyi" nitelemesine olanak sağlayabileceğimiz bir fazlalığın bulunması zaruri değil midir? Ranciere, siyaset adını verdiği düzenlemenin, yani eşitsizlikçi bağlamın içerisinde temsil edilen o eşitliğin ilk nüvesini burada keşfeder. Adalet, bir taraftan herkesin doğasına göre işlevsel kılındığı, böylece herkesin kendi işini yaptığı bir düzenin ilkesel kodu olarak eşitlikçi bir bağlama oturtulur; fakat diğer taraftan, herkesin sadece kendi işiyle, uzmanlığı ya da yeteneği ile sınırlandırılması neticesinde kimseye tümelin bilgisine kavuşma arzusu olarak felsefe bahşedilmiyor gibi gözükmektedir. Bir taraftan herkes kendi doğasını gerçekleştiriyor gibi görünmekte, böylece eşitlik ve özgürlük ideali yanılsamalı olarak sunulmaktadır. Fakat diğer taraftan da kimse kendisinin dışına uzanamamakta, kendisini yaratıcı olarak sunamamaktadır. Platon, böylece, zanaat kavramını önce yüceltir gibi gözükse de giderek bu mesleği küçümsemeye başlar. Zanaatçılık, kişinin kendi mesleğinden öteye gitmemesi gerektiğine ilişkin sınırlayıcı ve yasaklayıcı bir söylemselleştirmeden başka bir şey değildir. Üstelik, Platon'da herkesin sadece "bir tek" beceriye sahip olabileceğine ilişkin gizli varsayım göz önüne alındığında, kişinin hem zaman hem mekan açısından kısıtlandığı gerçeğini hesaba katmak durumunda kalırız[11]. Bunun anlamı şudur: zanaatçı, sadece doğasını geliştirmesi gereken ve böylece özgürleşecek kişi değildir; o, kendisine boş zaman sunulmayacak olan, böylece de kendi mesleği ve meslek bilgisi dışında bir kavrayış alanına uzanamayacak olan kişidir.

Ranciere, siyaset ve siyasal arasındaki ayrım noktalarını keşfedebilmek için yöneldiği Platon felsefesi içerisinde soykütüksel sorgulamasını derinleştirir. Ona göre, siyasetin ilksel belirimi, yani düzenlemenin ve roller içerisine sabitlemenin ilk aşaması, zamanın yönetimi ve mekan içerisinde zapt etme ile gündeme gelmiştir[12]. Zamanın yönetimi, kişiyi boş zaman olgusundan soyutlayan ve onu sadece kendi doğasına uygun uzmanlık ve bec-

10 Jacques Ranciere, *Tarihin Adları Bilgi Poetikası Alanında Bir Deneme*, çev. Cemal Yardımcı (İstanbul: Metis), s. 76-7.
11 Ranciere, *Filozof ve Yoksulları*, 24.
12 Ranciere, *Filozof ve Yoksulları*, 25.

eri alanına kısıtlayan ve onu orada işlevsel kılan bir düzenleyici mantığın görüntüsünü oluşturması bakımından önemlidir. Ranciere bunu oldukça ayırt edici bir fenomen olarak niteler:

> "...boş zaman ve boş zamanın yokluğu zigzaglı bir işleyişle iki durumda da aynı sonuca götürür: Zanaatçı iyi bir yurttaş olamaz. Aristoteles ve Ksenophones, hatta Yasalar'da bizzat Platon, soruyu iki seçenekli olarak sorarlar: Hem bir meslek icra edip hem de bir yurttaş olunabilir mi? Kişiyi siyasal hayata katılmak için nitelikli ya da niteliksiz kılan, bunun için gerekli zamanı veren ya da ortadan kaldıran uğraşlar nelerdir?"[13].

Ranciere, siyasetin Platon'cu belirimi olarak zaman mefhumuna odaklanır: zaman, boş zaman olarak, kendi doğası ile sınırlanmayıp diğerleri doğalarından gelen yatkınlıkları icra ederken, felsefenin kendisini hayata geçirme olanağıdır. Bu nedenle zaman, eşitliğin içerisinden bir eşitsizlik üretiminin gerçekleşmesidir. Dolayısıyla Ranciere, siyasetin ilksel belirimini "seçkinlik" olarak formüle etmeyi önerir[14]. Boş zaman, bir olanaklar evreni içerisinden gerçekleşen bir özneleşme pratiğine, yani seçkinliğe doğru ilerlemiştir: seçkinlik, doğalara uygunluğun, yatkınlıkların gerçekleşmesinin ve doğal becerinin somutlanmasının gözetlenmesi ve sorgulanmasıdır. Seçkin, salt bir yönetici değildir; kişisel doğanın cevap verdiği toplumsal ihtiyaçlar ile kişisel duygulanım sapmaları arasındaki dengesizliği düzenleyecek olandır; yani kişiyi "yerli yerinde" tutacak olandır. Bu nedenle seçkin, Platon'da filozof-kral, kişi ile toplum arasındaki dengeyi ve etkileşimi sağlayacak olandır. Seçkinlik olarak siyaset, doğrudan bir yönetme ya da tahakküm pratiğini değil; tersine, Foucault'da olduğu gibi, bir tür özneleştirme etkinliğidir; yani kişiyi belirli bir rol içerisinde zapt etme, orada sabitleme ve kişinin bulunduğu yeri sorgulamamasına imkan veren hegemonik bir pratiktir.

Siyasetin işlevi bununla sınırlı değildir. Daha doğrusu siyaset, bir yanıyla zanaatçılığı teşvik eder; çünkü toplumsal ihtiyaçların üretiminin karşılanması gerekir. Fakat siyasetin seçkinlik düzlemindeki bağlamı bizi daha önemli bir tarafa götürür: zanaatçılık, yerli yerinde oturmanın iktidara verdiği sonsuz huzurun bir temsilidir. Çünkü iktidar, zanaatçılığın elde edemediği boş zaman üzerinden kendini süreklileştirebilmenin formülünü üretebilmektedir. Öyleyse toplumda zanaatçının üstlendiği önemli bir görev vardır: boş zaman mefhumunu arzulamamak ve kendi doğasından başka bir yöne ilerleme düşüncesinden vazgeçmek. Zanaatçı, bu nedenle sanatçıdan, Platon'un ifadesiyle taklitçiden farklıdır. Taklitçi, nesneleri görünüşlerinden öteye taşımasalar da, özne-nesne birliğini parçalar. Ranciere, Platon'un bu nedenle taklitçiler sınıfını alaya aldığını söyler. Platon, Şölen diyalogunda, zanaatçının sanatçı üstünde daha önemli bir işlevi bulunduğunu savunmaktadır:

---

13 Ranciere, *Filozof ve Yoksulları*, 26.
14 Ranciere, *Filozof ve Yoksulları*, 28.

> "Zanaatçı, sanatçıya kendi yerini bulması için ne yapması gerektiğini gösterir. Ressamın kusurlu kopyalarını ürettiği o faydalı nesneleri yapmayı bilen zanaatçıdır"[15].

Örneğin sanatçı, zanaatçının ürettiği bir masayı kendisine ideal olarak alır. Sanatçının becerisinin ilksel koşulu zanaatçının becerisinde ve yaratımında saklıdır. Fakat asıl sorun bu değildir: Ranciere, Platon felsefesinin taklitçiyi "öykünen" bir kişi olarak kodladığını söyler[16]. Taklitçi, taklit yoluyla kendi ya da kendisinin olmayan'a benzemekte ya da onun yerini almaya niyetli kimsedir. Taklitçi, kendinden başka olan'a yönelebilmek ya da onunla özdeşleşebilme imkanı kovalayarak kendi sınırından uzaklaşabilir. Bu bakımdan Platon, taklitçiyi önlemek adına ikili bir yol izler: toplumun ihtiyaçları ile kişisel beceriler arasında doğrudan bir bağ kurulmakta ve kişi toplumsal işlevi aracılığı ile kodlanarak tanımlanmaktadır. İkincisi, kişinin toplumsal işlevi onu tanımlayan temel kriter olduğundan kişi toplumun kendisiyle ilgilenmez, onun sadece toplumsal görevi ve işlevi bulunmaktadır. Dahası, bu işlevi, zanaatçıyı sadece mesleğini icra eden değil, aynı zamanda mesleğini "nitelikli" yapmaya zorlar. Zanaatçının görevi sadece ürün üretmek değil, ürünü "iyi" üretmektir. Yani zanaatçıdan beklenen, sadece ürünü üretmeyip, ürünün üretim aşamasına gerekenden fazla zaman harcamasıdır.

Ranciere, bu ikili nedenselliğin açıklamasını oldukça kısa, fakat nitelikli bir şekilde yapar. Ona göre, zanaatçı, üretime nitelik kazandırmakla yükümlü tutulduğu oranda savaşçı (politikacı) olamayacak olan haline getirilmiştir[17]. Bunun açık anlamı, herkesin kendi işini yapmasını zorunluluk haline getiren eşitlikçi sav, bir anda eşitler arası bir eşitsizliğin yaratımına doğru kaymıştır. Çünkü zanaatçı, sadece becerisiyle birleştirilmiş üretime odaklanan, bu nedenle de işlevselleştirmenin koşullarını sorun edemeyecek, yani onu sorgulayamayacak olandır. Aynı temsil ilişkisini Aristoteles'te bulmak da mümkündür: Aristoteles, kişinin kendi yetkinliğine ancak polis içerisinde kavuşabileceğine hükmettiğinde[18] aynı zamanda kişinin işlevselleştirilmiş özneliğinden çıkmasının imkansızlığına, yani kişinin saf bir "insan" olarak değil, toplumsal rolü aracılığı ile tanımlandığına vurgu yapmaktadır. Böylece toplumsal rollerin oluşumunu ve süreklileştirilmesini sağlayan düzen (siyaset), bir anda bu rollerin öznelerinden öteye taşınmakta, dolayısıyla da onları salt devam ettiren edilgen öznelikler içerisine hapsetmektedir. Ranciere'in ifade ettiği gibi, devlet adamı, "başka bir şey yapması mümkün olan adamdır"[19]. Siyaset, bu anlamıyla toplumu oluşturan öznelerin konusu değildir artık; siyaset, insanları rollerine, becerilerine, yapabileceklerine, yapmamaları gerekenlere, vb göre ayırma ve bu ayrıma göre düzenleyip yönetme sanatıdır.

---

15 Ranciere, *Filozof ve Yoksulları*, 29.
16 Ranciere, *Filozof ve Yoksulları*, 29.
17 Ranciere, *Filozof ve Yoksulları*, 34.
18 Aristoteles, *Politika*, çev. Mete Tunçay (İstanbul: Remzi Kitabevi, 2010), s. 83
19 Ranciere, *Filozof ve Yoksulları*, 33.

SİYASETİN SONU VE DÖNÜŞTÜRÜLMÜŞ ÜTOPYA

Ranciere günümüz dünyasını anlatırken, belki ironik bir biçimde, "siyasetin sonu" düşüncesine odaklanmaktadır. Günümüz dünyasını tahayyül etme koşulumuzun aşırı sekülerleştiğini vurgulayan Ranciere, gündelik pratiklerin mutlak gerçekliğinin dahi siyaset ile özdeşleştirildiğini söylemektedir (Kaynak). Onun deyişiyle, günümüzde siyaset sadece düzenleme yetisini değil, aynı zamanda biyolojik varoluşun koşullarını (üreme)[20] belirleyecek çapta genişlemiş bir etkinliği tarif etmektedir[21]:

> "Siyasal potestas'ı (erk) herhangi bir fikrin imperium'unun (egemenlik) ya da bir grubun telos'unun içine yedirmekten vazgeçmek; bunun yerine, siyasal potestas'ı çalışma, mübadele etme ve keyif alma türü sekülerleştirilmiş etkinliklerin gücüne yaklaştırmak; dünyanın ritmleriyle şeylerin akışıyla, enerjilerin arzuların ve enformasyonun dolaşımıyla eşzamanlı bir siyaset pratiği tasarlamak; öyle ki siyaset bütünüyle şimdiki zaman içinde yer alan bir pratik olsun, gelecek ise – elbette gerekli disiplin ve temizlik bedelinin ödenmesi şartıyla – şimdiki zamanın yayılmasından ibaret olsun".

Siyaset, bundan böyle zanaatçının becerisine (doğa) göre rol biçme ve biçilen roller arası eşgüdümü sağlama pratiği değildir; başka bir ifadeyle siyaset, artık salt şimdi'nin üretimi meselesi değildir. Siyaset, şimdi'de kurulanı ve orada koşullanmış olanı geleceğe aktarmaktan da ziyade, gelecek fikrinin kendisini, çekiciliği ve özlem duyulma halini ortadan kaldırma hamlesine dönüşmüş durumdadır. Platon'un zanaatçıdan beklediği şey, becerisini şimdi'de pratiğe dökmesi ve becerisini toplumsal rolüyle sürdürmesiydi; günümüzde ise yönetenin beklentisi farklıdır: o artık salt beceriyle ilgilenmez; "olabilecek olan"ın tahayyül imkanı olarak bertaraf edilmesini ister. Bu nedenle siyaset, ütopyanın bizzat kendisine savaş açmış, dahası onu bir "örtüşme" zemini olarak kodlayıp dönüştürmüştür[22]. Ütopya, gelecekteki bir momenti temsil eden "uzaklık" değildir; "düşünce ile mekanı birbirine örtüştüren kurgudur"[23]. Ranciere, ütopyanın bu biçiminin Platon ve Aristoteles ile başladığını söyler:

---

20 Ranciere'in neden burada *doğum* ya da *üreme* kavramına başvurduğunu şöyle açıklayabiliriz: yukarıda ifade ettiğimiz gibi, Ranciere sözcükleri özenle seçen ve onları asla tesadüfi kullanmayan bir filozof. Bu bakımdan siyaseti neden *üreme* gibi bir koşulla ilişkilendirdiği ilk başta gözden kaçabilir. Ancak, Ranciere, burada siyasetin genişleme boyutuna odaklanmakta, onun kendi nesnel varoluşu içerisinde bulunmayan, fakat kendisine *dışarıdan katılan* doğum fenomenine dek uzandığını göstermeye çalışmaktadır. Ranciere için siyaset, salt bir düzenleme aygıtından çıkarak, kendi ötesine dek uzanan bir etkinlik halini almıştır. Bu düşünce, *ütopyanın imkansızlaştırılması* tartışmasında tekrar gündeme gelecektir.

21 Ranciere, *Siyasalın Kıyısında*, 20.

22 Paul Patton, "Ranciere's Utopian Politics", Jean-Philippe Derranty ve Alison Ross (der), *Jacques Ranciere and the Contemporary Scene* (New York: Continuum, 2012) s. 135 (129-145)

23 Ranciere, *Siyasalın Kıyısında*, 29.

> "Her kentte siyasal sorun, geçim imkanı olmayanların oluşturduğu kitle (aporoi) ile bu imkana sahip olanlardan oluşan küçük zümrenin (euporoi) birlikte varlığı ile başlar. Her kent, daima gücül bir savaş halinde olan, daima mevcut ve daima kendi kendilerine koydukları adlarla ve kendilerini tanıtan ilkelerle – fakirler kitlesi için özgürlük (eleutheria), küçük zenginler zümresi için fazilet (arete) ile – temsil edilen bu indirgenemez iki unsuru tanır. Böylelikle zenginler ve fakirler, değişmez biçimde, ortak meseleyi, orta yerin/muhitin meselesini, kazancın ve şan-şerefin, maddi çıkarların ve hayali yatırımların kıskacına alırlar"[24].

Ve devam eder:

> "Siyaset sanatının...belirlenimi buradan çıkar: siyaset sanatı, modern terimlerle – '-ile yaşama' (faire avec) sanatıdır; uzlaştırılamazlarla, yani artık kıyısından geçilip gidilmesi mümkün olmayan, kentin merkezine tutunmuş bulunan fakirlerin ve zenginlerin ortak mevcudiyetiyle birlikte yaşamaktır"[25].

Ranciere, böylece, siyaset sanatının kendisini "ütopya" olarak sunar: mekanın, düşünce ile örtüştürülmesi. Siyaset, şehrin (mekan), uzlaştırılamaz olan kesimlerinin birbirilerine "dokunmayacak" şekilde kurulması olarak işletilir. Logos tam tamına budur: uzlaştırılamazlar arası bulunan bir orta (orta sınıf) tam merkezde yer alır ve ideal olanı temsil ederek, bir zamanlar "ütopik" olarak kurgulananı belirsizliğe atar. Çünkü ideal olan, yani şehre dışsal ve zamanı belirsiz olan artık mekanın içerisine yedirilmiştir; şimdi'de olan düzenlenmiş toplumsallık (rol, işlev, doğa) ile idealleştirilmiş soyut yurttaşlık örtüştürülmüştür. Böylece mevcudiyete harici olan bir eksen söz konusu değildir artık. Dolayısıyla da mevcudiyete karşı direnişi temellendirebilecek bir tahayyül imkanı da geçersizleştirilmiş ve gereksizleştirilmiştir. Siyasetin sonu işte böylece somutlanır: siyaset tarafından yatıştırılan bir toplumsallık[26] verili olanı idealleştirmekle yükümlüdür artık. Başka bir deyişle, Platon'un zanaatçıya yüklediği görevin ötesinde siyasetin beklentisi artık kişinin mevcut konumunda bulunması ve orayı terk etmemesi değildir; kişiden beklenen şey, verili konumunu sürdürmenin yanı sıra onu idealleştirmek, yani ütopyanın kendisi kılmaktır. Bu, basitçe verili olanın kabulüne dair hegemonyacı bir tasavvur olarak anlaşılmamalıdır; çünkü hegemonyanın ötesine geçen bir kavrayış vardır. Bu kavrayış depolitizasyonun kendisidir[27]. Depolitizasyon, basitçe siyaset-dışı bırakılmak değildir; yönetim ilkesi ve işletiminin siyaseti olağan bir kerteye taşıması, yani siyasete dışarıdan müdahale edebilecek imkanların yokluğu anlamına gelir. Ranciere için depolitizasyon, siyasete içkin bir çelişkidir: kendi

24 Ranciere, *Siyasalın Kıyısında*, 28.
25 Ranciere, *Siyasalın Kıyısında*, 28.
26 Ranciere, *Siyasalın Kıyısında*, 29.
27 Ranciere, *Siyasalın Kıyısında*, 33.

gerçekleşimini kendi sonunu hazırlayarak, ilan ederek sağlayan bir yönetsel fenomendir. Bu bakımdan depolitizasyon, siyasetin siyasal olarak ilga edilmesidir[28]; bu ilga, siyasetin kendisini, kendini düzenleyebilecek bir makinesel tasavvur olarak formüle eder. Siyaset, kendini depolitizasyonun kendisi olarak kurarak, kendine yönelik müdahalelerden soyutlanır. Başka bir ifadeyle, siyasetin olanaklılık koşulu, kendini doğrudan "siyaset"[29] olarak sunmayan, fakat siyasete içkin kodları hayata geçiren pratikler bütünüdür. Bu pratikler bütünü toplumsal ve siyasal olanın devamlı birbirine örtüştürülmesi, üst-üste bindirilmesi ve birbiri adına konuşabilmesidir. Toplumsal olan adına siyasalın, siyasal adına da toplumsalın sürekli birbirine indirgenişi, siyasetin kendisini depolitik kılarak yaratmasının önünü açar:

> " 'Ilımlı adetler', yani mesafenin şiddetli ihtiraslarının yatıştırılması, kural ile tatmin arasındaki ilişkiyi kolaylaştırır; aynı hamleyle, siyasal mekanın zenginler ile fakirler karşıtlığı tarafından kutuplaştırılması son bulur; idion ile koinon'un, özel ile kamusalın bileşik getirileri toplumsal gövdenin bütün yüzeyine dağılır; barışı güvence altına almakta birkaç kişinin gösterişli ve kışkırtıcı faziletinden daha yararlı olan herkese eşit dağıtılmış fazilet kırıntısına kolaylık sağlar"[30].

Siyaset ereğine varmıştır; sapma, bundan böyle siyasete içkin doğallaştırılmış "orta yol" formülü ile yönetilecektir. Siyasal kendiyle mesafelenmiş olarak "himayeci iktidar" biçimine zemin hazırlamıştır. Zanaatçıyı koşullayan etmenler olan kişisel doğa, yetenekler ve toplumsal ihtiyaçlar arasındaki denge yeniden kurulmuştur: artık özel alan içerisinde bireysel ihtiraslar ve mülkiyet arzusu ile toplumsal üretim şebekesine içkin kurallar arasında bir denge bulunmaktadır. Zanaatçı, nasıl ki kendi doğasından kaynaklanan becerileriyle sınırlandırılmış ve bu sınırlandırılma ekseninde özgürleşmişse, modern birey de bireysel arzularına set çeken fakat onu özneleştiren fenomenler doğrultusunda özgürleşmiştir. Yine tıpkı zanaatçıda olduğu gibi, modern birey de özgürlüğünü, kendini depolitik kılmakla kazanmıştır. Siyaset, zanaatçıyı ve modern bireyi kendi bireyselliği içerisine hapsetmek suretiyle siyasal olanı ilga edebilmiş ve kendini bu yokluk üzerinden temellendirmiştir.

Moderniteye özgü mübadele mantalitesi, bireyi sürekli toplumsala bağlayan, ona bir taraftan bireyselliğini gerçekleştirme imkanı bahşeden, diğer taraftan da onu toplumsal olana karşılık vermek zorunda bırakan bir normu içermektedir. Özgürlük, böylece koşullanmıştır; bu koşullanma, göreli serbestlik ekonomisi içerisinde bireyin, kendiyle ilgili (arzu, istek, beklenti) her şeyin karşılanabileceği savını üreten siyaset-ötesi bir kavrayışı üretir. Bu kavrayış, ütopyanın doğrudan depolitik bağlama yerleşimidir: mübadele ekonomisi, şimdi'nin içerisinde dağıtımı ve bölüşümü, hak edişi ve arzuyu, isteği ve yeteneği tam anlamıyla sağlayamasa bile, geleceğe ilişkin beklentiyi ve tahayyülü kuşatarak her tür siyaset-

28 Ranciere, *Siyasalın Kıyısında*, 33.
29 Ranciere'in "siyaset" sözcüğü ile düzenleme ve dağıtma-merkezli bir kavram olan polis'i anlatmak istediği hatırda tutulmalıdır.
30 Ranciere, *Siyasalın Kıyısında*, 35.

dışı alternatifi daha baştan geçersiz kılmayı başarabilmiştir. Fakat bu mantalitenin başardığı daha önemli bir şey vardır: ütopya, zanaatçıyı diğerlerinden ayırarak onu kendi bireyselliği içerisine hapsederken, modern ütopya bireyi yalnızlaştırmayıp, diğerleriyle buluşturan ve aralarındaki tüm çelişkileri, eşitsizlikleri ve farklılıkları ortadan kaldırarak sözde bir mutabakat sağlamasıdır. Bu mutabakat, görünüşte "demokrasi" olarak sunulmaktadır oysaki bu, apaçık dışlamadır[31]; çünkü mutabakat kendini ütopya gibi sunmakta, yani herkesi kapsadığını ilan ederek herkes için iyi olanı temsil ettiğini ilan etmektedir. Böylece, ütopya, alabildiğine narsistik bir özneliğin inşasına dönüşür: herkes için iyi olanın içerisine dahil olmayan [özne], iyi'nin içerisinden dışlanmış, ona dahil edilememiş olandır. Dolayısıyla da onun hakkında endişelenmek yersizdir. Modern ütopya, kendini kapsayıcı bir demokrasi olarak sunarken, tıpkı Aristoteles gibi, kendi varlığı dışında bir varoluş biçimi tahayyül etmediğinden, kendisine dahil ol[a]mayan hakkında etik bir kaygı duymaz. Dolayısıyla demokrasinin kendisi, içeridekilerin siyaset tarafından kapsanıp kuşatıldığı bir moment olarak kodlanır. Demokrasi, depolitizasyon olarak siyasetin kurduğu yanılsamalı evrenin kendisidir: her tür çelişkinin gizlendiği, mutabakat takıntısı yüzünden her tür farklılığın ontolojik reddi ve nihayetinde farklılığa ve farklılaşmanın varlığının vurgulanmasına karşı korku ve öfkenin bulunduğu bir zemin olarak, siyasetin şimdi ve gelecek bağının olumlanması (affirmation) sürecidir. Ranciere tam da bu nedenle, modern demokrasi savunusu felsefelerin aslında "demokrasi nefreti" içerisinde olduklarını kaydeder. [Hakiki] demokrasiden nefret etmelerinin temel nedeni, demokrasinin potansiyel olarak siyasetin mevcudiyetine karşı çıkış imkanı barındırmasıdır.

SİYASAL VERSUS SİYASET: DEMOKRASİNİN OLUMLANMASI

Günümüz siyasetinin en temel gerilimi hiç şüphesiz sınırsız bir demokrasinin endişe verici potansiyelidir. Demokrasi, muhtevasındaki belirsizlik ve sınırsızlık nedeniyle biçimlendirilmeyi ve düzenlenmeyi öngerektiren, dolayısıyla prosedürel bağlama sıkıştırılması gereken bir fenomen olarak anlaşılmaktadır. Ünlü siyaset teorisyeni Giovanni Sartori'nin, "demokrasinin kendisi için demokrasinin sınırlandırılması gerekir" savını öne sürerken[32] kast ettiği şey, Ranciere'in, "siyasetin varoluş koşulunun kendisini geçersizleştirmesi gerektiğine ilişkin savı"na yakındır. Başka bir ifadeyle, demokrasi de tıpkı siyasetin kendisi gibi varlığını kendisini geçersizleştiren prosedürlere borçludur. Bunun en yakın örneği günümüzde sıklıkla karşımıza çıkan "hukukun egemenliği" prensibidir. Liberal demokrasinin en büyük çelişkisi, bir taraftan bireysel tercihlere imkan sağladığını iddia ederken, öbür taraftan bu imkanları sürekli denetim ve baskı altında tutan prensiplere karşı itiraz etmemesidir. Hukuk, Platon'cu felsefede karşımıza çıkan "bir fazlalık" fenomeninin örneğidir; yani zanaatçıları kendi konumlarında tutan ve bu konumlanmayı yönetmesi gereken, yani "aynı zamanda kendinden başkalığa dönüşebilen" şey olarak siyasetin kendisidir.

---

31 Ranciere, *Siyasalın Kıyısında*, 37.

32 Giovanni Sartori, *Demokrasi Teorisine Geri Dönüş*, çev. Tunçer Karamustafaoğlu ve Mehmet Turhan (İstanbul: Sentez Yayıncılık, 2014)

Demokrasi, tıpkı Platon'da olduğu gibi, günümüz liberal demokrasisi içerisinde de endişeyle ve alaycılıkla karşılanır. Çünkü demokrasi, siyasetin biricik varoluş koşulu olan düzenleme prensibi ve etkinliğine karşılık olarak "belirsizlik" olgusunu imler. Demokrasinin kötülenmesinin temelinde yatan şey, onun mevcudiyeti olumsuzlama ihtimalidir. Olumsuzlama, mevcudiyeti temelinden sarsan şey olarak karşımıza çıkar: mevcudiyet, kendisini, iddia ettiği gibi, yeterince kökenselleştiremediği için mevcudiyet-dışı bir tahayyül imkanı belirmiştir. Demokrasi, olumsuzlama tehlikesi ile mevcut ile gelecek arasındaki bağı sarsmaya başlamıştır. Bu nedenle "iyi" demokratik yönetim, her daim kendisini demokrasinin kendisine karşı korumak zorundadır[33]. Bu, günümüz liberal demokrasisinin özgürlük ve güvenlik (düzenleme, zor, hukuk, vb) arasında neden dikotomik bir ilişki yaratmak zorunda kaldığının apaçık göstergesidir. Çünkü liberal özgürlük, mübadeleci mantığın sürdürülebilirliği çerçevesinde işler: mübadele olgusu, tartışılmaya açılmaksızın herkesi kapsayabilir ve herkesin farklılığını silebilir. Farklılığı silmek, yani aradaki çelişkiyi gidermek, siyasetin hem kendisini kurabildiği andır; çünkü siyasetin kendisini tehdit edebilecek bir bölünme ihtimali ortadan kaldırılmıştır; fakat hem de siyasetin kendini geçersizleştirdiği andır; çünkü böylece siyaset ereğine ulaşmış ve kendi üzerine kapanmıştır. İşte liberal demokrasinin yaptığı şey esasında budur: bir taraftan bireysel özgürlük aşırı vurgulanır, böylece siyasetin düzenlenmesi ile bireysellik (ki bu bireysellik fetişleştirilmiş bir vurgulamadan başka bir şey değildir) arasında sarsılmaz bağ tesis edilir. Fakat öbür taraftan fetişleştirilmiş bireyselliğin muhafaza edilebilmesi için bireysellik aynı zamanda dışsallaştırılır; yani ontolojiden kopartılarak ideal ve tarih-dışı olanın alanına yerleştirilir. Bunun anlamı şudur: bireysellik, tarih-dışı ilan edilmek suretiyle mevcut bireysellik üzerinde yetkilendirilir, fakat dışsallaştırılmış olduğundan müdahaleden soyutlanır. Bu, siyasetsiz siyasetin vuku bulma anıdır; bireysellik, olumlanma yoluyla bireysel addedilir; başka bir ifadeyle kendiliğinden anlam içermez. Hatırlayalım; Aristo'cu siyasal mantık bize, kişinin kendi özerk varoluşu ile değil, kendisine rol biçen, dolayısıyla da onu anlamlandıran polis düzeneği içerisinde önem kazandığını söylemişti. Liberal demokrasi bundan farklı bir sav iddia etmez: kişi, "birey" olarak, tarih-dışı bir birey söylemi içerisinde diğer bireyler ile eşitlenerek (yani ortalanarak), yani "onlar gibi" olmaya zorlanarak tekil varoluşunu kazanır. Tıpkı siyasetin kendini geçersizleştirmek suretiyle kendi varoluşunu anlamlandırması gibi, liberal [demokratik] özne de kendi tekilliğini, bu tekilliğe anlamını veren tarih-dışı bir fenomenin (yani müdahaleden soyutlanmış bir ilkenin) olumlanması yoluyla elde eder.

Liberal demokrasinin öznesi, soyut bir kategori olan "insan doğası" fenomenine aidiyeti ile tanımlanmış ve böylece varoluşunu nesnel koşulların içerisinden değil, soyutluk mertebesi dahilinde anlamlandıran, ve nihayetinde kendi gibi olanlarla "soyut" bir eşitliğin içerisine çekilebilecek bir özneliktir. Diğer bir ifadeyle, liberal demokratik özne, herkese hitap edebilecek ve herkesi kapsayabilecek, böylece eşitler arası nesnel çelişkileri gizleyerek yanılsamalı bir kolektif varoluşu söylemsel olarak üretebilecek bir ifadenin içeriğinde yaşar. Aslında böylesi bir özneliğin en temel anlatısı, mevcudiyetin dışarısına ilişkin bir

33 Jacques Ranciere, *Demokrasi Nefreti*, çev. Utku Özmakas (İstanbul: İletişim, 2014), s. 13.

tahayyülün ortadan kaldırılmasına ilişkin modern ütopyanın ta kendisidir. Modern ütopya, Ranciere'in Tocqueville'den referansla aktardığı üzere, sınırsızlaşmış bireysel arzulara ket vurması gereken bir siyaset düzleminin inşa edilmesinin zorunluluğunu içeren bir kavrayışa dayanır[34]. Bu kavrayışın temelinde yatan şey, yine Ranciere'ci perspektiften bakacak olursak, aslında siyaset ve toplumsal arasında tam bir eşgüdüm ve örtüşmenin yaratımıdır. Bir tarafta bireysel arzuların nedenselliği dahilinde ortaya çıkmış bir ekonomik ilişkiler ağı vardır; diğer tarafta ise yine aynı nedensellik ilişkisi içerisinden türetilen siyaset düzlemi bulunmaktadır. Ekonomik ilişkiler düzlemi, yani serbest ticaret yoluyla oluşan piyasa evreni, bireyselliğin eşitlikçi ve evrensel söylemselleştirilmesinin bir sonucu olarak karşımıza çıkar (böylece piyasa ilişkileri nesnel çelişkilerin içerisinden kopartılır). Siyaset evreni ise, yine aynı kurgusallıktan yola çıkar; bireyselliğin evrensel potansiyeli sınırsızlaşma ve yozlaşma eğilimine sahiptir, bu nedenle bireyselleşmenin "iyi" yanı olan piyasalaşma olgusunun muhafaza edilmesi, geri kalan potansiyelin dizginlenmesi yoluyla mümkün olabilir. Ranciere, siyaset ve toplumsal arasında örtüşmenin bir başka momentin içerisinde kavranabilir olduğunu iddia eder:

> "Siyasetin bu birinci görevini iki modern terimle tamı tamına betimleyebiliriz: toplumsalın siyasal indirgenişi (yani zenginliklerin bölüşümü) ve siyasalın toplumsal indirgenişi (yani iktidarların ve iktidara bağlı hayali yatırımların bölünüşü). Bir yandan, haklar ödevler ve denetimlerin dağıtılması yoluyla, zenginler ile fakirler arasındaki çatışma yatıştırılır; diğer yandan toplumsal etkinliklerin kendiliğindenlik niteliği, merkezi, işgal etmeyle ilgili ihtirasların yatıştırılmasını sağlar"[35].

Böylece Ranciere, siyasetin kendini toplumsalın içerisinde temsil edilebilen bir fenomen olarak sunma yoluyla kendi ereğine ulaştığını ortaya koyar: siyasetin temel dinamiği, yönetilen kitleyi verili konumlandırma ekseni içerisinde sabitlemektir; bunu sağlayan şey ise konumlandırmayı, tıpkı Platon'un zanaatçıya biçtiği görev gibi, siyaset-dışı bir adlandırmadır. Nasıl ki zanaatçıyı siyasetin içerisine çeken ve onu orada pasifize eden şey, onu siyaset-dışı bir söylemin içerisinde özneleştirmek ise (doğasından gelen beceri gibi), modern ütopya da aynı şekilde bireyin siyasallaşma eğiliminin tehlikeli sınırsızlığını, yani onun "siyasal olma" potansiyelini, onu siyaset-dışı bir alan içerisinde özneleştirmek yoluyla kontrol altına alır. Başka bir deyişle, modern insan çift yönlü tanımlanmıştır: bir taraftan bireyselliğine içkin "toplumsallaşma" eğilimi vardır ve bu eğilim, onu diğer bireylerle soyut bağlamda eşitleyen ve onlarla soyut bir ortaklık içinde buluşmaya sevk eden yapılandırıcı bir fenomen olarak olumlanır. Diğer taraftan, bireyselliğine içkin "siyasallaşma" eğilimi vardır; ki bu eğilim de, bireyi mevcudiyete karşı bir tehlike olarak konumlandırabilecek bir potansiyel olduğu gerekçesiyle olumsuzlanır. Dolayısıyla birey ikiye parçalanmıştır: "toplumsallaşma" rolü olumlanmış, önü açılmış ve karşılıklı bir mutabakat ve tanımanın

34 Ranciere, *Demokrasi Nefreti*, 26.
35 Ranciere, *Demokrasi Nefreti*, 28.

imkanı yaratılmıştır. Fakat, "siyasallık" potansiyeli ise geriye itilmesi gereken, bastırılması gereken bir güdülenmeye indirgenmiş ve kınanmıştır. İşte Ranciere, tam bu noktada, modern insanın nefret edilme gerekçesinin bu ikinci yönüne ilişkin potansiyelini açığa çıkarma isteği olduğunu söyler[36].

İnsanların belirlenmiş rolleri her zaman için "toplumsal" norm statüsüne indirgenmiş olduğundan siyasetin konusu haline getirilmez; fakat tam da bu fenomenler "siyasetsizleştirildikleri" ölçüde siyasetin biricik problemini oluştururlar. Siyaset, bir düzenleme biçimi ve sahası olarak, bireylerin toplumsal rol ve işlevleri ardına saklanmış bir yönetsel durumdur. Bu sayede siyaset kendi varoluşunu toplumsal kimliklendirmenin ve işlevselleştirmenin ardına gizler ve işlerliğini olağanlaştırılmış bir ilişkisellik durumu içerisinde yeniden üretir. Ranciere, bunun formülünü antikitede bulur:

"...asıl meseleyi Aristoteles icat etmiştir: 'modernleşme', siyasetin sonu siyaseti, yani şu kendi doğumuyla bir olan son: toplumsalı siyasalla, siyasalı da toplumsalla ortadan kaldırma sanatı."[37]

Siyaset sanatı, şu halde, düzenleme ve yerleştirmeyi toplumsala (rol ve işlevlerin dağıtım yoluyla özneleştirme) naklederek bir yandan kendini silikleştirme performansıdır; fakat bu rol ve işlevler yaşamın geneline yayılmasından dolayı da kendisini sınırsızlaştırma potansiyelidir. Başka bir ifadeyle siyaset, hem hiçbir şey hem de her şey olarak kendini açığa çıkarır. Ranciere'e göre Aristoteles'in politeia adlı rejimi en iyi olarak kodlamasının altında yatan örtük neden de budur:

"...yurttaşlar kitlesinin yurttaşlık etkinliğindense kazanç getiren etkinliği tercih ederek tatmin olduğu politeia, kısacası yurttaşların apolitik tatminiyle uyuşan şu iyi siyasal rejim, ortak gücün tiranik biçimde yok edilmesine hizmet eden mekanizmaların aynılarını...devreye sokmaz mı?"[38].

Antik Yunan siyasetinin genel şemasını özetleyen, fakat modernlik içerisinde de içkin kodlarını keşfedebileceğimiz bu anlatıda dikkatimizi çekmesi gereken şey, insanların, ortak olanın sorunlarından uzaklaştırılmasının bizatihi siyaset olduğunun kabulüdür. Çünkü siyaset, örneğin, kırsaldaki köylüye toprak vererek onun şehre gelmemesini, böylece ortak olan'a sızmasını engelleme sanatıdır[39]. Ranciere'in bu önermesi bilhassa modernlik içerisindeki gündelik yaşamın kerterizlerine odaklandığımızda daha net anlaşılabilir: modern yaşamın özel-kamusal ayrımı üzerinden temellendirdiği siyaset perspektifi, özel-kamusal ayrımının sürdürülebilirliği üzerine temellendirilmiştir. Özel olan, siyasetin dışarısında tutularak kendi olağan işleyişi içerisinde tanımlanmışken, kamusallık, bu siyaset-dışı alanın dışında bırakılanı ifade etmiş, böylece içeriği boşaltılmıştır. Ranciere, modernliğin bu özel-kamusal ayrımının demokrasi olarak tanımlandığına dikkati çekmiş, demokrasinin bir taraftan özel olanı fetişleştiren liberal mantığın bir tezahürü olduğunu, diğer taraftan da herkesi kapsayan bir siyasal kolektif yaratma iddiasında olan bir yanılsama sayılması gerektiğinin

36 Ranciere, *Demokrasi Nefreti*, 96.
37 Ranciere, *Siyasalın Kıyısında*, 32.
38 Ranciere, *Siyasalın Kıyısında*, 33.
39 Ranciere, *Siyasalın Kıyısında*, 33.

altını çizmiştir. Demokrasinin, Ranciere'e göre bir yanılsama olmasının nedeni, politik olan ile teknokratik arasındaki ayrımdır[40]. Ranciere'in, günümüz siyasetini "siyasetin sonu" olarak tanımlarken dikkati çekmek istediği şey, günümüz demokrasi kavrayışının düzen ve istikrar temelli aşırı bir kaygı hali olduğuna ilişkin tahayyülüdür[41]. Demokrasi, siyasetin düzenleyici biçimi olan polis'e kayarken, siyasetin ikincil anlamını boşa çıkartır. İşte bu ikinci anlam, Ranciere felsefesinde "siyasal" olarak adlandıracağımız şeydir: siyasetin ikinci anlamı olarak "siyasal" (ya da politik olan), mevcut olanın tarihin belirli bir anında belirli bir seçkincilik perspektifinden yorumlanmış ve üretilmiş bir kodlamalar zinciri olduğunu öne sürer. Bu kodlama zinciri, mitselleştirilmek suretiyle (yani tarih-dışı ilan edilmesiyle) beşeri müdahalenin dışına yerleştirilmiş, böylece saf bir düzen halini almıştır. Bu saf düzen hali içerisinde ise iktidar, var olanı ebedileştirmek için bir taraftan ezeli olanı kurar, diğer taraftan da ebediyete intikal etmek için toplumsal uzamda yatay sınırlar çizer. Var olanın ezeli kılınmasından kasıt, siyasetin müdahaleden muaf ve uzak tutulması için düzeni inşa eden anlam ve değerlerin tarihin dışına yerleştirilmesi, bir anlamda kutsallaştırılması ya da "doğa" gibi ilksellik (öncelik, arkhe) misyonu yüklenmesidir. Ebediyet fikri ise, mevcut olanı kuran dağılım ve bölüşümün süreklileştirilmesi için gözetleyici ve denetleyici iktidar pratiklerinin kurulmasıdır. Bu pratikler, var olanın yeniden üretilebilmesi için gerekli olan koşulların yönetimini sağlarlar. Dolayısıyla iktidar, ne zanaatçının becerisini tanımlayan "toplumsal ihtiyaçlar" ve "bireysel yetiler" arasındaki dolayımdan muaftır, ne de özel-kamusal arasındaki ayrımdan uzaktadır. İktidar, siyaset-dışı alanların içerisinden türeyerek siyaseti hem düzene koyar hem de onu geçersizleştirir. Ranciere'in felsefesi, bu yönüyle bize Foucault'cu bir paradigmayı sunar gibidir; fakat unutmayalım ki Ranciere için önemli olan şey, mevcudiyete karşı dile getirilebilecek "bastırılmış siyasallık" olgusudur.

SİYASAL: DEMOKRASİNİN ŞİMDİ'DE RADİKAL KURULUMU

"Şu soruluyor bize: 'Siyasal olan nedir?' Ben en kısa yanıtı vereceğim: Siyasal olan, ayrı türden iki sürecin karşılaşmasıdır. Birincisi hükümet sürecidir. Cemaat halindeki insanların bir araya gelişini ve rızalarını örgütlemekten ibarettir ve temelinde yerler ile görevlerin hiyerarşik dağılımı vardır. Bu sürece polis adını vereceğim.

İkincisi eşitlik sürecidir. Herhangi birisinin herhangi bir başkasıyla eşit olduğunun varsayılması ve bu eşitliğin doğrulanması kaygısının kılavuzluk ettiği pratiklerin oyunundan ibarettir. Bu oyunu anlatacak en uygun ad, özgürleşmedir"[42].

Siyasal olan, Ranciere'in felsefesinde eşitlik ve özgürlük unsurlarının birbirine dönüşümü ile bunların siyaset içerisinde kendilerini potansiyel olarak ortaya koyabilme imkanından türemektedir. Ranciere, bu nedenle kendisini çoğunlukla "anarşist" olarak nitelemekten geri durmaz (Cogito).Ranciere'e göre anarşizm ile demokrasinin birlikte

40 Jacques Ranciere, *Disagreement*, çev. Julian Rose (Minneapolis: University of Minnesota, 1999), s.125.
41 Ranciere, *Disagreement*, 126.
42 Ranciere, *Siyasalın Kıyısında*, 71.

düşünülebilirliği, demokrasiye içkin olan bir olgusallaştırma ile mümkündür. Ranciere, demokrasiyi, demos'a özgü bir pratik olarak tanımlamanın modern siyaset paradigmasına karşı durduğunu iddia eder. Ona göre demokrasiye içkin olan demos, yönetim pratiğinin meşrulaştırma biçimi değil, mevcut yönetenlerin yönetimlerini dayandırdıkları "dokunulamaz" tarih-dışı a-priori ilkeselliği zayıflatan öznedir[43]. "Arkhe ilkesi", der Ranciere; "...emredenler, onlara emretme hakkını veren ilkeyi elinde bulunduranlardır"[44].

Ranciere, halk iktidarının kendisinin ilkece anarşik olduğunu savunur[45]; çünkü "halk" adı verilen, yönetim erki ve imkanından mahrum bırakılandır. Demos, sadece kendine biçilen rolü üstlenen ve toplumsalın yeniden üretimini sağlayan kişidir. Bu yeniden-üretim, demos'un "sürdürücü" olarak tanımlandığı ve onun dağıtım ve bölüşüm düzenine, yani siyasetin kendisine dair herhangi bir sorusunun olmadığı süreçtir. Demos, kendi becerisi, emeği ve işiyle tanımlanan özneliktir; olduğundan bir fazlasına sahip olmadığı gibi, kendinden bir fazlası haline gelemez. Bunun en yalın örneğini Platon'da görmüştük: yöneten sınıf, kendi mevcudiyetinden bir fazlasını imleyen sınıftır: çünkü yönetici sınıf sadece yönetmez, yani onun etkisi salt şimdi üzerinde kurulu değildir. Yöneticiler, mevcut yönetim düzeninin devam etmesi için yönetim ilkelerinin aktarımından da sorumludur. Yani toplumu ve toplumu meydana getiren maddi biçimleri yönettiği kadar, ruhları da yönetmeyi bilmelidir. Oysa demos, sadece kendi emeği ve işlevine kapatılmış edilgen öznelik olarak yaptığı işi toplumsal ihtiyaçlara uyarlamak ile görevlendirilen artık nüfustur. Ranciere, günümüz demokrasisinin demos'u biçimlendiren neoliberal inşacı pratiklerin etkisiyle tali bir mesele olduğunu iddia etmektedir. Bu inşacı pratikler, düzenin istikrarı lafzıyla "yönetimin kimlere hak olduğu" sorusunu halkın gündeminden çıkarmayı hedeflemektedir. Bu bakımdan demokrasi dediğimiz zaman, verili olanın olumlanması ve yeniden üretilmesi anlamını akılda tutmamız gerekiyor.

Ranciere'in perspektifinden bakacak olursak, demokrasiyi düzenin olumlanmasından ziyade, düzenin dışladıklarını ve sesini duyuramayanları duyabileceğimiz bir kopuş momenti olarak ele almayı önerdiğini söyleyebiliriz. Demokrasi, Ranciere'in önermesinden hareketle söyleyecek olursak, liberal müzakereci prosedürlere indirgenemeyecek bir olgu olarak anlam taşımaktadır. Demokrasinin prosedürel kaygıdan hareketle anlamlandırılması, onu düzen içerisinde düzeni olumlayacak bir ara-mercii olarak görmeye yol açar. Fakat Ranciere, demokrasi ile düzene ilintilendirilmiş prosedürel ve yapısal biçimlerin kesinlikle birbirinden koparılması gerektiğini söyler. Ona göre demokrasi, şimdi'de kurulan ve düzen'in bastırdığı potansiyellerin kendilerini gösterebildikleri bir pratikler dizisidir. Ranciere, bu nedenle demokrasiyi belirli bir düzenin inşa edilmesi anlamında yapılandırıcı ve kurumsallaştırıcı bağlamda ele almayı reddeder. Demokrasi, "biz"in içerisine dahil edilmeyenlerin kendilerini yönetimden uzaklaştıran ve bunu ilkece meşrulaştırıp gündelik yaşamda olağanlaştıran toplumsal kavrayışa karşı kendilerinin eşit olduğunu gös-

43 Todd May, Benjamin Noys ve Saul Newman, "Günümüzde Demokrasi, Anarşizm ve Radikal Politika: Jacques Ranciere ile Bir Söyleşi", *Cogito* 74 (2013), s. 49.
44 May, Noys ve Newman, *Ranciere ile Bir Söyleşi*, 49.
45 May, Noys ve Newman, *Ranciere ile Bir Söyleşi*, 49.

terme imkanı ve potansiyelidir. Ranciere kendi kavrayışını Airstoteles'çi bir ikilik dahilinde açımlar:

> "Bir yanda, Birinci Kitap'ın başında serimlenen iyi köken: hayvani phone (ses) ile insani logos (söz) arasındaki ayrım ve logos'a özgü kudret, yani fayda (sumpheron) ve zarar (blaberon) duygusunu cemaatin dairesi içine izdüşümleyebilme ve böylelikle adil olan ile olmayanın ortak kabulü yolunu açma kudreti. Diğer yanda, Dördüncü Kitap'ta serimlenen kötü köken: çelişme ilkesinin mantığını şeylerin belli bir halinin olgusallığı ile bağlantılandıran köken"[46].

Ranciere burada Aristoteles'çi ses-söz ikiliğine başvururken, sesi bios-dışı uzamın "anlamsız" gürültüsü ile, sözü ise polis'in içerisine dahil olmak kaydıyla anlamlandırılmış biçim olarak anlatmayı tercih eder. Böylece demos ve bios-politikos arasındaki ayrım netleşir: ses, salt zoe alanına ilişkin olan, bu nedenle de "hayvansal" yönlere dair olan ve "anlam"ın dışında tutulması nedeniyle etik-politik evren olan bios-politikos tarafından dışlanan biçimi ifade eder[47]. Söz ise, bios-politikos içerisinde "anlamlandırılmış ses" olarak duyulan, takip edilen, sürdürülen ve kaydı tutulabilen; yani düzen'e ilintilendirilebilen bir biçim olarak değerlenir. Bu nedenle demos'un, Ranciere'in siyaset felsefesinde "ses çıkartan fakat sözü duyulmayan" olarak ele alınabileceğini söyleyebiliriz. Fakat burada ince bir ayrıntıyı gözdem kaçırmamamız gerekiyor: Demokrasi, her ne kadar bir eylem pratiği olarak ele alınsa da, salt demos'un ses'ten öte söz'e sahip olduğunun gösterimi[48] olarak düşünülmemelidir. Burada asıl önemli olan şey, demokrasinin salt dışlayan ve baskılayan siyaset düzlemine karşı devrimci bir söylem yoluyla direniş göstermesi ve bu minvalde yeni bir "siyaset" imkanına kapı aralaması değildir. Demokrasi, dışlayan ve baskılayan siyaset düzleminin

---

46 Ranciere, *Siyasalın Kıyısında*, 27.

47 Zoe-Bios ikiliği antik Yunan ve Roma felsefelerinde ortaya çıkan ve günümüz siyaset düzlemini anlamlandırabilecek bir ikiliktir. Zoe, antik Yunan felsefesinde küçümsenen vie dışarıda bırakılan bir yaşam biçimi olan "biyolojik yaşam"a göndermede bulunmaktaydı. Biyolojik yaşam, insanın hayvani özellikleri olarak sayılabilecek açlık, ölüm, dürtüler, vb fenomenlerle açıklanmaktaydı. Biyolojik yaşam, bu yönüyle her tür etik bağlamdan yoksuz bırakılan ve böylece ölümü de her tür etik bağlamdan muaf sayılan bir yaşam biçimini andırmaktaydı. Bunun karşısında ise bios-politikos olarak "etik-politik yaşam" olarak siyaset yer almaktaydı. Siyaset, insanın salt biyolojik varoluşunun ötesine geçmesine imkan sağlayan ve onu etik bir bağlama taşıyarak yaşamının kendisine anlam yükleyen ve bu sayede onu "yöneten ve yönetilebilen" kılan bir pratiğe denk düşmekteydi. Antik felsefe bu iki yaşam biçimi arasında açık bir hiyerarşi kurmuş ve zoe'yi bios'un güdümünde görmüştü. Buna göre etik-politik yaşam olarak Polis (Roma'da Res Publica), saf biyolojik yaşamı ve ona içkin olan biyolojik biçimleri yönetecek/yönetmesi gereken üst-kodlamadır.

48 Burada "gösterim" sözcüğü ile "nümayiş" (*demonstrate, demontrer* [Fr.])yani bir yanıyla görülen fakat diğer yandan da görülmesi anında kendini var eden, ya da onu gören tarafından "orada bulunduğunun farkına varılan" anlatılmak istenmiştir. Yukarıda ifade ettiğimiz gibi, Ranciere için hiçbir sözcük tesadüfen seçilmemiştir; bu nedenle Ranciere, bu sözcük üzerine metinlerinde oldukça vurguda bulunmuştur. Bilhassa 68 Olaylarını anlatırken bu sözcüğe sıklıkla göndermede bulunmuş ve bu sözcük ile "kalabalığın kendini politik kılması" olgusunu anlatmaya çalıştığını ifade etmiştir.

bu baskıyı toplumsalın içerisinde eşitsizlikçi bir düzlem yaratmasıyla kurguladığını göstererek, siyaset'e karşı direnişin ancak yeni bir eşitlik biçiminin kurulabilmesiyle mümkün olduğunu belirtir. Bu yeni eşitlikçi söylem, siyasetin imkan koşulu olan toplumsalın yatay eksende bölünmesine karşın, toplumsalın bütün haline gelerek arada bir işlevsel farklılaşma veya kendinden fazlalık olamama durumlarını alaşağı etmesine denk düşmektedir. Başka bir ifadeyle demokrasi, sesi duyulmayanların kendi içine kapalı kolektif bir cemaat halinde örgütlenerek kendine özgü ve kendiyle sınırlı bir siyasallık yaratabilme durumu değil; siyasetin imkan koşulu olan eşitsizlikçiliğe karşı toplumsalın kendi içinde hiçbir kesimi dışarıda bırakmayacak şekilde eşitlikçiliği yaratabilme potansiyeli olarak görülmelidir. Ranciere'in ifadesiyle, demokrasinin "siyasal" olabilme koşulu, siyasal'ın temel anlamı olan "mücadele" olgusuna destek olabilmesidir[49]. Demokrasi, düzen kurma vaadiyle değil, düzenin oluşumunda gizlenmiş olan bastırmayı açığa çıkarmaya çalışarak kendini var kılan bir potansiyel olarak kendini sunar. Ranciere'in ifadesiyle tamamlayalım:

> "Halkın iktidarı, iktidar uygulamaya hiçbir şekilde hakkı olmayan kişilerin iktidarı anlamındaki demokrasi, politikayı düşünülebilir kılan temeldir. Şayet iktidar en bilgililerin, en güçlülerin ya da en zenginlerin eline dönüyorsa, politika diye bir şey de yok demektir. Rousseau'nun argümanı budur: En güçlünün iktidarını bir hak olarak dile getirmesi zaten gerekmez – en güçlü olan iktidar olduğuna göre, iktidarını dayatır, olur biter. Başka bir meşrulaştırmaya gerek yoktur. (...) Evet, demokrasinin eleştirel bir işlevi vardır: Tahakküm gövdesinde öznel ve nesnel olarak iğdiş edilmiş eşitliğin sivri ucudur, politikanın polis'e dönüşmesine engel olan budur"[50].

SONUÇ

Ranciere için çağımız her şeyin düzene ve sıraya konmaya çalışıldığı ve bu nedenle de başkalık ve farklılık ilişkisinin giderek öznelerin birbirinden koparılarak tekdüzeliğin egemenliğine bırakıldığı bir tarihsel evredir. Bu çağın hakim epistemesi sapma, başkalık, farklılık ve ortaklık gibi düşünce ve özlemlerin bastırılmasına dönük işletilen bir kavrayış sistematiğinden oluşmaktadır. Ranciere'e göre verili düzenin her şeye aşkınlaşması ve düzenin dışında bir tahayyül imkanının ne ontolojik düzeyde ne de düşünsel seviyede mümkün hale getirilişi felsefeyi ve onun imkanlarını yeniden sorgulamamıza neden olmaktadır. Ranciere'in bu sorgusunun temelinde, felsefe ile siyaset arasındaki dolayımı kuran Platon'cu düşüne vardır. Platon'cu düşünce, toplumsal alanda insanları faaliyetleri ve becerileri ekseninde bölerek işlevselleştirir ve onların konumlarını olağanlaştırarak siyaseti inşa eder. Siyaset, konumlarına hapsedilen insanların bulundukları yerde tutulmaları ve "kendilerinden bir fazla" olabilmelerinin engellenmesidir. Ranciere, Platon'cu düşüncede

49 Jacques Ranciere, "Demokrasiye Karşı Demokrasiler", Eric Hazan (der), *Demokrasi Ne Alemde*, çev. Savaş Kılıç (İstanbul: Metis, 2010), s. 83.
50 Ranciere, *Siyasalın Kıyısında*, 84.

bu ikiliği zanaatçı ve devlet adamı arasında kurarken, amacı, verili olanın entelektüel sorgusunun toplumun her kesimine "hak" olarak verilmeyişinin siyasetin kurucu ilkesi olduğunu önermektir.

Ranciere'in özgünlüğü sadece antikiteye yeni bir bakış geliştirmesinde yatmamaktadır; o, siyaset sözcüğüne ilişkin bir ikilik kurarak sözcüğe içkin bir gerilimi ve bu gerilimin olanaklarını yeniden tahayyül edebilmemizi sağlar. Ranciere, siyaset sözcüğünü bir yandan polis, diğer yandan da siyasal şeklinde karakterize edilebileceğini söyleyerek, antagonist bir ilişki kurar. Polis, dağıtım ve bölüşüm merkezli bir düzenleme pratiği olarak, toplumsalı yatay eksende bölerek ortaklık düşüncesi yerine düzen-öncelikli bir ilişkiselliği yaşama geçirmeyi amaçlar. Bir-arada yaşamın polis-merkezli kurgusu, herkesi iktidarın düzenleyici mantığına bağlar. Bu düzenleyici mantık, sadece işlevsel bir bölünmeyi değil, fakat aynı zamanda adlandırma gücü ve ad'a sahip olma imkanını da belirleyen bir olguyu temsil eder. Yani şeyler ile arasındaki ilişkiyi ben-merkezli belirleyebilme veya şeyleri kendine tabi kılabilme yetisi olarak adlandırılabilecek bu önerme, siyasetin kökenine dair özgün bir kavrayış sunar. Bu kavrayış, oldukça ironik bir biçimde, Platon ve Aristoteles'te "adalet" teması içerisinde sunulur: adalet, eşit gibi görünenler arasındaki eşitsizliğin sürdürülebilirlik imkanından türemektedir. Siyasete öncel olan bu adalet kavrayışı, konumlandırmanın olağanlaştırılması neticesinde gelişen düzenlemenin normalleştirilmesi anlamına gelir. Böylece Ranciere, siyasetin bütün amacının aslında kendisini geçersizleştirmek olduğunu söyler. Siyasetin kendini geçersizleştirmesi ona göre "siyasetin sonu" olarak okunamaz: siyaset, kendisini kuran düzenlemeyi kendi bağlamından çıkarıp toplumsallığın içerisinde üretilebilen ve sorgulanmayan bir evreye taşıyabilmesi dahilinde kendisini geçersiz kılar. Bunun açık anlamı, siyaset, aslında bir düzenleme edimi ve süreci olarak kendisini "tek kural" olarak kurabildiği oranda kendisine gerek kalmayan bir olgusallığı yaratarak kendi ütopyasını yaratabilecektir. Ranciere'e göre, günümüzde yaşanan şey şudur: siyasetsizliğin duyumsandığı fakat siyasete içkin olan düzenleme mantığının her uzamda egemen olduğu bu evrede yönetme pratiği merkezsizleşmiştir. Bu merkezsizleşme, sadece siyaseti tasvir etmeye yeltenenleri değil, fakat aynı zamanda mevcut olana ilişkin devrimci proje geliştirenleri de uyarmalıdır. Ranciere'in ortodoks Marksizmle olan çatışmasının altında tam da bu yatar: ortodoks Marksizmin argümanlarına karşı Ranciere, siyaseti sınıf-merkezli bir bakış açısıyla okumayı reddeder. Ona göre bugünkü yönetim mantığına karşı işletilebilecek tek anlamlı argüman, yatay eksende bölmek suretiyle toplumsalı kat eden, toplumsalın içerisinde siyasal olana ilişkin bir hareket boşluğu bırakmayan ve insanları iktidar tarafından biçimlendirilmiş kimliklere hapsederek onlara yeni "oluş" imkanlarını kapatan iktidara karşı, "bir fazlalık" halini temsil edebilecek alanların keşfedilmesidir. Bu "bir fazlalık" olma hali, Ranciere'e göre "oluş" imkanlarıdır; insanların iktidar tarafından yapılandırılan konumların ötesine geçerek, başkasıyla ortaklık kurabilmesine dönük bir eşitlik tezahürüdür. Ranciere, eşitlik prensibini iktidar tarafından dağıtılan ve yine iktidar tarafından icra edilen bir ilke olarak görmez: eşitlik, siyaset tarafından "dışlanan" kesimin kendisini "hak sahibi" olarak görmesi ve "temsil edebilme" yetisine karşılık gelir. Ranciere'e göre siyasete karşı siyasal olmanın açılımı budur: iktidarın dışlayıcı ve düzenleyici sabitleme teşebbüslerine karşılık olarak,

insanların verili konum ve kimliklerinden çıkarak iktidara ve onun düzenleyiciliğine karşı yeni bir yaşamın mümkün olabileceğini gösterebilmek ve bunu eyleme geçirebilmektir.

Ranciere bu nedenle çağdaş siyaset felsefesinin sorunsalları içerisinde bize ışık tutabilir. Toplumsal ve siyasal arasındaki ayrım noktalarının bulanıklaştığı, iktidar tekniklerinin hemen her alana sirayet ettiği ve devletin aşırı yetkilenmiş bir biçimde tüm toplumsalı kuşattığı günümüzde siyasal olan üzerinde biraz daha derinlemesine düşünmemiz gerekiyor. Ranciere, teknokratik bir egemenliğin hüküm sürdüğü çağımızda felsefenin önemini biraz daha vurguluyor: felsefe, var olanın olağanlaştırılması ve tarih-dışılaştırılmasına karşın, şimdi'nin bastırılmışlığını ve içkin potansiyelini vurgulayabilecek ve özneler arası bir ortaklık düzlemi yaratabilecek bir çaba olarak daha fazla siyasal anlama sahip oluyor. Bu nedenle de demokrasiyi liberal usul ve prosedürel sıkışmaların ötesine taşıyarak, yeni bir yaşamın kurulabilme imkanı olarak tartışmayı öneriyor.

Kaynaklar

Angier, Tom. Techne in Aristotle's Ethics, New York: Continuum, 2010

Aristoteles, Politika, çev. Mete Tunçay, İstanbul: Remzi Kitabevi, 2010

Balibar, Etienne. "What is Political Philosophy? Contextual Notes ", Gabriel Rockhill ve Philip Watts (der), Jacques Ranciere History, Politics Aesthetics, Durham NY: Duke University Press, 2009, s. 95-105

Giovanni Sartori, Demokrasi Teorisine Geri Dönüş, çev. Tunçer Karamustafaoğlu ve Mehmet Turhan, İstanbul: Sentez Yayıncılık, 2014

May, T., Noys, B. ve Newman, S. "Günümüzde Demokrasi, Anarşizm ve Radikal Politika: Jacques Ranciere ile Bir Söyleşi", Cogito 74 (2013), s. 48-57.

Paul Patton, "Ranciere's Utopian Politics", Jean-Philippe Derranty ve Alison Ross (der), Jacques Ranciere and the Contemporary Scene, New York: Continuum, 2012, s 129-145

Ranciere, Jacques. "Demokrasiye Karşı Demokrasiler", Eric Hazan (der), Demokrasi Ne Alemde, çev. Savaş Kılıç, İstanbul: Metis, 2010

Ranciere, Jacques. Demokrasi Nefreti, çev. Utku Özmakas, İstanbul: İletişim, 2014

Ranciere, Jacques. Disagreement, çev. Julian Rose, Minneapolis: University of Minnesota, 1999

Ranciere, Jacques. Filozof ve Yoksulları, çev. Aziz Ufuk Kılıç, İstanbul: Metis, 2009

Ranciere, Jacques. Siyasalın Kıyısında, çev: Aziz Ufuk Kılıç, İstanbul: Metis, 2007

Ranciere, Jacques. Tarihin Adları Bilgi Poetikası Alanında Bir Deneme, çev. Cemal Yardımcı İstanbul: Metis

Salkever Stephen. Ancient Greek Policial Thought, New York&Cambridge: Cambridge University Press, 2009

Tanke, J. Joseph. Jacques Ranciere An Introduction Philosophy Politics Aesthetics, New York: Continuum, 2011

Rus felsefesinin tarihsel gelişimi ve genel karakteristikleri

Kasım Mominov

GİRİŞ

Felsefe tarihi düşünürlerinin çoğu Ruslar'da felsefenin gelişim süreci Batı'ya nazaran daha geç dönemlerde başladığını ileri sürmektedirler. Bununla ilgili çeşitli görüşleri vardır. L. İ. Karpenko'nun tezine göre Rus felsefesinin bu dönemdeki gelişim süreci şu şekilde olmuştur. Rus felsefesinin yazılı şekilde gelişimi; a) Yunan Patristliğinin etkisi altında Vasiliy Velikiy, Grigoriy Nisskiy'lerin çalışmalarıyla, b) Krill-Mefodisçiliğinin geleneği, Bizans edebiyatının Rus düşüncesine etkisi altında, c) Kiev Metropoliti İllarion'un "Hukuk ve Zerafet Hakkında bir Söz" dini ahlak öğretisi altında gelişmiştir. (Karpenko, 2002, ss. 1-5). Genel olarak bu görüşleri iki farklı şekilde değerlendirmek mümkündür.

Birinci görüşe göre Ruslar'da felsefe IX. ve X. yüzyıllarda kökleri antik çağa dayanarak gelişmeye başlamıştır. Özellikle bu konuda felsefe tarihçisi Rıjkov, B. A. Rıbakov ve diğerleri Slavlarda felsefenin daha erken Hint-Avrupa panteonunun antik dönemleriyle bağlantılı geliştiğini savunuyorlar. L. N. Rıjkov ortaçağ Avrupa yazılı kaynaklarına atıfta bulunarak eski Slavların tek tanrıya inandıklarını söyleyerek, Tanrı'ya "Yüce", "Göğün Tanrısı", "Tanrıların Tanrısı" dediklerini iletir. "Aydınlık bir beyaz ışık doğuncaya kadar dünya karanlık bir zift halinde idi. Karanlıkta sadece (Cins, Tür) Rod-bizim Atamız vardı. Rod (Cins) Evrenin kaynağı (bulağı), Tanrılar'ın atasıdır. O, tohuma hapsolmuş Cins, daha çimlenmemiş tohum, açılmamış gonca idi. Sonunda hapsolunma sona erdi. Rod (Cins) aşkı olan anne Ladu'yu doğurdu. Rod (Cins) karanlığı gücüyle bozdu ve o zaman sevgiyle

dünya doldu. Ve o cennet krallığını yarattı (doğurdu, yarattı aynı anlamlarda kullanılıyor), hemen ardından da altında göksel varlıkları yarattı. Göbek bağını gök kuşağı ile keserek okyanusu-denizi mavi sularıyla taşlarla ayırdı. Rod (Tanrı) evrene üçlü bir kodlamayı sürdü. Karanlıktan aydınlığı, adaletsizlikten gerçeği ayırdı. Rod (Cins) sonra ana dünyayı doğurdu. Rod (Cins) Tanrıların Babası, "Rod (Cins) aynı zamanda Tanrıların annesi, Rod (Cins) kendisi tarafından doğmuş ve yeniden doğacaktır. (Kovaleva, 2014, ss.13-20)"

Ayrıca Hıristiyanlığın kabulü ile Ruslar'da felsefi kültürün gelişim merkezleri kilise ve manastırlar olmuştur. XI-XII. yüzyıllarda kilise öğretileri ve laik el yazmalarında "felsefe" veya "bilgelik" terimine rastlanmaya başlar. XI-XV. yüzyıllar içinde Ruslar'da Aristoteles, Platon, Demokritos, Epikuros gibi antik dönem filozofları ile Bizans'lı filozofların eserlerinin yanı sıra Ortaçağ Batı Avrupa düşünürlerinin birçok felsefi eserleri de biliniyordu (Lishaev, 2003, ss. 120-153). Bu dönemde Ruslarda felsefe, felsefi ve dini düşünceyi merkeze alan Manastırlarda daha çok ele alınmıştır. Milliyetçi Rus düşüncesinin kendini tanıma süreci olarak ta görülen bu dönem kaynağını "Sergey Radojenskiy Yaşam Öyküsü", Aleksander Nevskiy'in Yaşam Öyküsü'" gibi çalışmalarına borcu olduğu gibi, Nil Sorskiy ve Vasiliy Patrikeev, Maksim Grek gibi düşünürlerin Rus halkının dini ve felsefi fikir temellerini oluşturduğu fikir dünyasına borçludur (Karpenko, 2002, s. 6).

Hıristiyanlık öncesinde, 'Dünya'ya Tanrı'nın bir yaratması olarak bakma, Hıristiyan dünya görüşünün devamını ve eski Rus kültürünün Rus ortaçağ kültürüne geçmesine yardım eden bir dayanak olmuştur. Çağdaş filozoflardan Evlampiev söz konusu durumu Rus Ortdokslar için varoluşsal biçimde önem arz ettiğini dile getirmektedir (Evlampiev, 2000, ss. 11-12).

On birinci yüzyılın ikinci yarısında, Ruslar'da felsefe, ortak Provoslav (Ortodoks) rasyonalizmine ve Hıristiyan geleneğine paralel olarak Provoslav kilise ideolojisi, sofuluk ve mistisizmle iç içe dolu bir şekilde gelişmiştir. Ruslar'da felsefenin bu şekilde ortaya çıkışı Ortodoksluk ve Katoliklik Hıristiyanlığın bölünmesinden kaynaklanmaktadır (1054). Simeon Noviy Bogoslov (942-1022), Grigory Sinait (ö. 1346), XIV. yüzyılda mistik tefekkür ve hayattan çekilme arzusuna yönelik anlayışı ortaya atar. O düşüncelerinde genel Platoncu anlayıştaki ruhun üçe ayrılmasına değinir: sözel şiddet, öfke ve şehvet. Bunların her biri kendi "günahları" ya da tutkuları ile karakterize edilir: sözlü şiddet-güvensizlik, küfür, sapkınlık, öfkeli- keder, öfke, hiddet, zina, yasak ilişki, canlılık vb. Gerçek imanın kişiyi "acı" çekmeye sürükleyebildiğini, "korkuyu" öldürebildiğini ve "şehvet karanlığı"nın ruhun tiksintisine yol açabildiğini söyler. Sinait İshiaizm teolojisini geliştirmiştir. Bu teolojinin temeli "Tanrısal adlar", "Mistik teoloji üzerine", "Göksel olanın hiyerarşisi" ve "Kilise Hiyerarşisi Üzerine" adlı kitaplarında temellenmiştir.

Grigory Palama (ö. 1358 yıl) Afon mistisizmini savunmuş ve onu İmparatorluğun resmi ideolojisi ilan etmiştir. "Tanrının özünde dünyanın yaratıcısı olamayacağını savundu; ancak Tanrıdan kaynaklanmasına rağmen, bundan yine farklı bir sonuncusu (ikincisi) "yaratılmamış enerjilerden" doğar. Yaratılmamış enerjiler hakkındaki düşünce, doğaüstü varlıkların doğal bir niteliği varsayarak bunların Tanrı'nın bilgisi alanından haricinde olduklarını ileri sürdü. Palama, Tanrısal soyutluluk (ilahi öz) ile enerji ayrımını tespit etmiştir. Ona göre, Ulûhiyet belirlenemez adlandırılamaz olandır"

Din ve Siyaset ilişkisi üzerinde düşünce yürüten Nil Sorski (1433-1508), din ve kilisenin problemleri, onların toplumdaki yeri, din ve ahlak ilişkisi, doğruluk ve inanç, kilise ve vatandaşlık normları gibi konuları ele almıştır.

Yuri Krijanich (1618-1663) iyi eğitim almış, bir filozof, sosyolog, hukuk ve tarih eserlerin yazan olarak bilinir. Krijanich'in Rusya'ya adamış olduğu tüm çalışmalarının arka planında Slavların ihtilaflardan ötürü birlik hakkında unutmuş oldukları Slav halklarının bağımsızlığı sorununu inceler. O daha çok birlik felsefesi üzerinde düşünce yürütmüştür. Krijanich "Politika veya Yönetim Hakkında Konuşma" adlı eserinde adaletli yönetimi savunur. O, onur, şeref, borç ve görev gibi şeylerin, kralın halkını mutlu etmesi gerektiğine inanır. Çünkü krallık krallar için değil, krallar krallık için yaratılmışlardır. "Nerede kanunlar iyi ise, orada yaşayanlar da memnun olur ve yabancılar da oraya gelmek ve orda yaşamak isterler. Nerede kanunlar katı ve acımasız ise, orada yaşayanlar her zaman yönetimin değişmesini bekler ve her zaman kaçarlar (aldatırlar) ve oraya yabancılar da gelmekten korkarlar."

İkinci bakış açısından hareket edecek olursak, özellikle V.V. Zenkovsky, A.F. Losev, G.G. Shpet gibi düşünürlerin görüşlerine göre Rusya'da felsefe oldukça geç dönemlerde XVIII. yüzyılın sonları ve XIX. yüzyılın başlarında gelişmeye başlamıştır. Zenkovsky'e göre Rus Felsefesi her zaman dini değerlerin derinlerinde gelişmişitir. Toplumsal bilncin dini ve felsefi formları aynı anda gelişmitir. "Rus düşüncesi, her zaman kendi dini gelişimi, kaynağına bağlı kalmış ve bu bağlılık Rusya'da her türlü felsefi düşüncenin gelişiminde kendisini göstermiştir"(Zenkovsky, 1948, s. 56). Hatta Zenkovsky bu teoriyi daha netleştirmek için bunun başlangıcının iki yüz yıl önce olduğuna dikkat çeker. Çünkü bu iddiaya göre Rusya'da hayatın toplumsal şartları iki yüz yıl önce değiştiğini ve bu değişmeye de slavcılarla batıcıların aralarındaki değerler üzerindeki tartışmaların büyük ölçüde etkili olduğu kanaatindedir. Bu dönem toplumun gelişme dönemi olmuştu. Bu dönemde bir çok düşüncenin başladığına da tanıklık ediyoruz. Bunları şu şekilde karakterize etmek mümkündür: Tarihin anlamı ve Rusya'nın tarihsel kaderi; yeniliklere karşı ilginin durumu; toplum ve birey arasındaki ilişki; din ile bilim arasındaki ilişki.

RUS FELSEFESI

1917 devrimi sonrası Rusya'da klasik Marksizm ve Leninizm çalışmalarının yorumlanması dönemi başlamış oldu. Bu dönemde felsefi araştırmalar felsefe tarihi, epistemoloji, felsefi antropoloji, mantık ve bilim felsefesi alanlarında meyvesini verdi...

Sovyet felsefesinde materyalist gelenek ise iki dönemden geçti. İlki marksist felsefenin gelişmesiyle ilgili idi. İkincisi ise 1950'li yıllarda felsefe bilgisi tarih felsefesi ve mantık alanındaki gelişimi ile ilgili idi.

Rus felsefesi Bizans düşüncesinin manevi mirasçısı sayılır. Bizans üzerinden antik Rusya antik kültürün elementlerini sadece tercüme babından kaynak olarak ödünç almıştır. Fakat bu daha öteye gidememiştir. Bu gecikme Rusya'da felsefi kültürün gelişmesini engellemiştir. Rus düşüncesi tarihsel gerçeklerden hareketle kendi felsefi geleneğini oluşturmuştur.

Rus felsefesi insan merkezlidir ve her zaman insanın kaderi, yolu, amacı ve hayatının anlamı hatta dini ile yakından ilgilenmiştir. Çünkü Rus felsefesi için insan ve onun manevi, ahlaki yaşamı sadece dış dünyanın bir parçası değil tam tersine insan kendisinde makrokosmosun; varlığın sırlarını kendisinde taşıyan bir mikrokosmostur. Sadece böyle bir insana varlığın bilgisi açılabilir.

A. A. Galaktionov, M. N. Gromov, P. F. Nikandrov gibi düşünürler de yukarıda vurgulamaya çalıştığımız üzere Rus felsefesinin kaynaklarını X. ve XI. Yüzyıllara bağlamakla birlikte Rus halklarının Hıristiyanlığı kabul ettiği dönemlerle yakından ilişkisinin olduğunu söylüyorlar (Galaktionov, 1970, s. 31). Şu veya bu şekilde Rus felsefesini iki büyük döneme ayırmak mümkündür. Felsefe öncesi veya Rus düşüncesinin oluşumu dönemi ve kendine ait felsefe dönemi. Buradan hareketle Rus felsefesinin tarihsel gelişim sürecine ve karakteristik özelliğine şu şekilde dönemselleştirerek bakmak mümkündür.

1) XI. ve XVII. yüzyıllar arasında Rus felsefesinin oluşum ve gelişim süreci (felsefe öncesi dönem);
2) XVIII. yüzyılda ve XIX. yüzyılın ilk yarısında Rus felsefesinin gelişimi (bağımsız felsefi icadın ortaya çıkışı, ancak felsefi sistemin eksikliği);
3) XIX. yüzyılın ikinci yarısında ve XX. yüzyılın başlarında Rus felsefesi (bu dönemde esas felsefi sistemler ortaya çıkmıştır);
4) Sovyet Rusya'sında ve Sovyet sonrası dönemde felsefe.

Rus kültürünün bir bütün olarak tarihsel gelişimi XVIII. yüzyılın başından XIX. yüzyılın ilk yarısına kadar olmuştur. Bu dönem, Rusya'nın Avrupalılaşmasını amaçlayan I. Petro-Deli Petro'nun (1672-1725) yaptığı reformlarıyla açılır. Moskova devleti Rusya İmparatorluğu halini almıştır. Provoslav (Ortodoks) "Kutsal Rusya" idealinin yerini güçlü laik devlet ideali alıyor ve 1721 yılında patrikhanenin kaldırılması ve kutsal kilise meclisinin yerine 'Devlet Bakanlığı'nın' kurulması kilisenin dönüşümü olarak yansımıştır. Batı kültürünün artış eğilimi XVIII. yüzyılda, devrimci burjuva gelişimini ifade eden, aydınlanma ile olmuştur.

Rusya, Batılı aydınlanma kültürünü çabuk kabul etti. Fakat bu etki Rus tarihsel gelişimine, belirli bir yavaşlama getirmiş değildir. XVIII. yüzyılın Rus felsefesi, Rusya için bir Rönesans biçimi olarak kabul edilebilir. Bu yüzyılda Rusya'da ayrı bir üst-felsefi icat görülür ki, bu XIX. yüzyılın ortalarında felsefi sistemler şeklini almıştır. XVIII. yüzyıl, Rusya'da sekülerleşme yüzyılı olmuştur, yani bu dönemde bir sekülerleşme görülmeye başlanmış, laik ve dini bölünme görülmüştür. Rus felsefesi tarihi üzerine uzman Vladimir Zenkovski bunu şöyle ifade ediyor; "Bu zamanda kilise zihniyetinden bağımsız bir laik kültür ortaya çıkmıştır" (Zenkovsky, 1948, s. 15). Aynı zamanda dini düşünce daha çok felsefileşiyor ve teoloji eğitiminde felsefe önemli miktarda boy gösteriyor. 1685 yılında Moskova'da Yunan tabanlı Helenist Kolej açılıyor. Bu kolej, 1700 yılında bir Slavo-Latin Akademisine dönüştürülür, 1775'te Slav-Yunan/Latin Akademisi adını alır. Bu dönemin en önemli düşünürlerinden birisi Grigory Savich Skvoroda (1722-1794) olmuştur.

Skvoroda oldukça dindar bir adamdı, ama aynı zamanda o, içten alışılmadık serbest biri idi. Düşüncesinde cesurdu ve bazen de düşüncesinde o Kutsal Yazının yorumlanmasında alegorik yöntemine dayalı bir biçimde geleneksel kilise öğretisine karşı durmaktaydı. Skovorod'un dünya görüşü ve yenilikleri iki döneme ayrılır: edebiyat dönemi (1750-60'lı yıllar) ve kendine has felsefi dönemi (1770-80'li yıllar). Sanat mirası elli şarkı ve şiirden oluşan Skovorod`un düşüncesinin merkezinde insan, insanın hayatının anlamı ve kaderi yer almaktadır. İnsan sadece çalışarak mutlu olabilir. Mutlu yaşam, "temiz bir vicdan" ile "dürüst bir hayat" demektir. Skovorod'a göre, her çalışma insanı temiz bir vicdana ve dürüst bir yaşama götürmez. Ona göre, çalışmak bir yükümlülük değil, (toplumun bugün inandığı gibi) borç, zorlama da değil, tersine insanın özgür iradesidir.

Rus felsefi düşüncenin orijinalliği M.V. Lomonosov, M. M. Sherebatova ve. A. N. Radischtschew gibi isimler sayesindedir. Bu dönemin filozofları XVIII. yüzyıl Rus kültürü ve felsefesinin büyük rönesans dönemlerin doğasını yansıtır. Bunların tümü, şu veya bu derecede, eski (pagan) ve Hıristiyan kültürlerinin sentezini gerçekleştirmiştir. Onların eserleri çoğu zaman felsefi fikir ve pozisyonların çarpışması ve açıklaması olarak hareket eden bir diyalog şeklinde inşa edilir.

Mihail Vasilevich Lomonosov (1711-1765) Descartes'in öğretilerini benimsemiş bir düşünürdür. Dindar biri olarak Lomonosov ısrarla din ile bilim arasındaki barış fikrini ileri sürer. "Matematikçi, eğer Tanrı'nın iradesini pergel ile ölçmeyi ve eğer Mezmurlar'dan astronomi ve kimya öğrenilebilir olduğunu düşünüyorsa o zaman yanlış düşünüyor demektir." Lomonosov sıcakkanlı, vatansever idi ve her zaman "Rus topraklarının kendi Platon ve hızlı düşünen Newton'larını doğurabileceği"ne inanırdı. Böylece Lomonosov'un şahsında Ruslar için yeni olan düşünce özgürlüğünün gerçek din duygusuna müdahale etmediği, ama aslında, kilise dışında da dini-felsefi birlikteliğini (konsepsiyonunu) görürüz.

Vasiliy Nikitich Tatıshev (1686-1750) her ulusun kendine özgü bir medeni hukukunun olduğunu savunan paragmatist düşünürlerden biridir. En önemli çalışmaları "Rus Tarihi", "Söylem" ve tamamlanmamış olan "Görevli", "Rus Tarihi, Coğrafisi, Siyasi ve Medeni Sözlüğü," eserleridir.

Mihail Mihailovich Sherebatov (1733-1790) Tatıshev, Sherebatov, Lomonosov yazdıkları kompozisyonlarında eski kilise ideolojisinin dışında kökleşmeyi arayan ulusal bilinçle övünürler. Batı'da, çağdaş felsefi akımların bitişiğinde onlar XVIII. yüzyılda insanlığın çağdaş bilinç anlayışını Rus hümanizmini merkeze alarak kurmuşlardır. Bu dönemin merkezinde ise yaşam ilişkilerinde gerçek insanlık yerleştirme sorunu ve ahlak sorunu olan sosyal problemler vardır.

Rusya'da hümanist düşüncenin en parlak temsilcilerinden biri A. N. Radischtschew'dir. Alexander Nikolajewitsch Radischtschew'in (1749-1802) "Petersburg'dan Moskova'ya Yolculuk (Putishestviye iz Peterburga v Moskvu)" adlı çalışmasında üç temel sosyal probleme yer verilir:

1. Rus toplumunu oluşturan çeşitli sınıfların gündelik yaşam ve sosyal psikoloji ilişkilerini anlama. Kölelik ve otokrasi bu yapıda eleştirisini bulur.

2. Tehlikeli sonuçlarla dolu eşyanın durumundan kurtulmanın ve köylülerin

kurtuluşu için yollar ve yöntemler aramak. Radischtschew bu konuda şu durumlarda doğal hareketliliğe işaret eder. Sosyal adaletsizliğin doruğa ulaştığı ve yönetim tiranların zorbalıklarıyla dolduğu zaman halk devrimi ideolojisine başvurur.

3. Gerçekten çalışanların taleplerini karşılayan toplumun başarısı hakkında düşünceye yer verir. "Seyahat" adlı çalışmasında soylulara göndermede bulunarak bazen ikna bazen utançla ve bazen de tehditle "sempati duyanları" ve "ortakları" arar. Devrimci fırtınayı düşündüğünde kendisi bu fırtınanın doğuracağı sonuçlardan korkuyordu. Aynı zamanda çağdaşlarını soğukkanlılığa çağırarak bu umuda doğru akar. II. Katerina, Radischtschew'in "Petersburg'dan Moskova'ya Yolculuk" adlı eserini dikkatlice okuyarak onu "Fransız iltihaplanmasının bulaşması" olarak görür.

Diğer yandan ise Rusya'da yaratıcı güçlerinin manevi seferberliğinde Rus Masonluğu, XVIII. yüzyılda ve XIX. yüzyıl başlarında önemli bir rol oynadı. Masonluk Radischtschew'e göre yapısı itibarıyla herhangi bir kilise otoritesine bağlı olmayan bağımsız kilise dışındaki bir olgu idi. Rus Masonluğunda ilerici aydınların geleceğin ana özellikleri oluştu ve ilk etapta topluma hizmet etme görev ve ahlak duygusunun üstünlüğü vardı. Bilim, dünya meseleleri, "iç" dini hayat (Kilise takibine maruz kalmayan), hepsi bir araya gelerek kendisinin özel hayat ve düşünce tarzını yaratıyordu. Rus masonluğunun en ünlü temsilcilerinden biri de Mihail Mihailovich Speranskiy (1772-1839) I. Alexander ve I.Nikolay'ın saltanatının ünlü devlet adamı, 1810 yılından 1822 yılına kadar Masonluk Rusya'da yasaklandığı zaman bir mason idi. O, dindar bir insandı. Batıda Tauler, Boheme, Fenelon, vb. gibi mistiklerin çalışmalarını yakından takip ediyordu.

Genel itibariyle bu yüzyılın temel özelliği Rusya'da Hırıstiyanlaşmış Yeni Platonculuğun oluşturduğu G.S. Skvorod'un başında olduğu akımın ortaya attığı "İncil'deki ayetlerin sembolik açılımı" bütün bunların makro-kozmos olan âlem ile ve mikro-kozmos olan insanla olan ilişkisi, Sokratik diyalektik ve ahlak çerçevesindeki tezlerden oluşmakta. Diğer yandan ise Batı felsefesinin kabulü, Rus siyasetinde oluşan liberal (A. Y. Polenov, A. S. Aniçkov, İ. A. Tretyakov) ve radikal- demokrat (M. M. Şerebatov) karışımın oluşturduğu harekâtın ileri sürdüğü tezlerden oluşmaktadır.

XIX. YÜZYILIN İLK YARISINDA RUS FELSEFESİ: SLAVCILIK VE BATICILIK

On dokuzuncu yüzyıl Rus felsefesi iki "kutup" etrafında gelişen, sistemler, okullar ve gelenekler şeklinde çeşitli felsefi doktrinler olarak görünür: "Kimlik felsefesi", "bütünlük felsefesi" (bütünlük, kolektif). Bu süreç "Slavcılık-Batıcılık" olarak bilinen kültürel ve tarihsel alternatiflerin ortaya çıkmasını yansıttı. Bu sürecin merkezleri ise iki büyük şehirde bulunuyordu. Slavcıların merkezi San Petersburg, Batıcıların ise Moskova idi. XIX. yüzyılın ikinci çeğreğinde ideolojik ve kültürel anlamda tartışmalar esasta Rusyanın gelecekte gelişimi üzerinde yoğunlaşmıştır. Bu anlamda Batıcılar'a karşı duruşu Rusya'nın kimliğinin korunması gerektiğini düşünen Slavcılar olmuştur.

Slavcılar 'birlik' görüşüyle kurtuluşu Provoslavlıkta (Ortodokslukta) ve Rus halkının özgür düşüncelerinde, köylü topluluklarda görmekte idiler. Slavcıların en önde gelen temsilcileri arasında Kireyevsky, Aksakov, Samarin ve özelliklede Hamyakov gibi düşünürleri saymak mümkündür. Bu düşünürler alman felsefi düşünce akımını çürütmek ve ulusal çerçevede yeniden felsefi gelenek oluşturmaya çaba sarf ettiler. Ortodoksluk ideali Slavcıların çıkış noktası olup "birlik" düşüncesi varlığı ve insanı anlamada en önemli prensiptir. Bu birlik felsefesi etrafında; Tanrı, halk, kilise ve Slavcılığın devlet anlayışında yatan Rus yaşamının ontolojik temelleri hakkında ileri sürdükleri düşünceler yer almaktadır.

İvan Kireyevsky (1806-1856) yeni felsefi düşünce sisteminde, Avrupa liberalizmi ve rasyonalizminin ulaştığı noktalar ne olursa olsun manevi liderliğin bütün hakları Rus halkına geri verilmesi gerektiği düşüncesini ileri sürdü. O zihin ve inanç, manevi ve doğal yaşamın gerçeği arasındaki acı çelişkileri ortadan kaldırılması ve tutarlı bütünlük ilkelerinin yeniden inşa edilmesi gerektiğini vurguladı. Aleksey Stepanovich Hamyakov (1804-1860) ise gerçek Hıristiyan dini olarak Ortodoksluğu kabul ediyordu. O Katoliklikte birliğin olduğu fakat özgürlüğün olmadığı, Protestanlıkta ise özgürlüğün birlikle örtüşmediğini söyler. Ortodoksluk Hamyakov'a göre özgürlüğün ve birliğin beraberliğin koruyucusudur (Margunov, 2006, ss. 98-100).

Dolayısıyla Slavcılığın etkisi altında XIX. yüzyılın 60'lı yıllarında toplumsal edebiyat harekâtı da şekillendi. Bu harekatin temelinde F. M. Dostoyevki'yi (1821-1881) ve L. N. Tolstoy'u (1828-1910) görmek mümkündür. Gerçi bazı Rus düşünürleri Dostoyevski ve Tolstoy'u sadece toplumsal edebiyatın temsilcisi şeklinde değil aynı zamanda din reformculuğu teması başlığı altında incelemeyi uygun bulmaktadırlar. Kanaatimce her iki başlıkta bir biri ile yakından ilişkilidir. Dostoyevski için "toprak" Rus halkıyla akraba ilişkilerinin oluşturduğu birleşme sebebidir. Dostoyevski'ye göre halkla birlikte olmak, kendi ahlaki yenilenmesi için devamlı güç sarfetmek demektir. Dostoyeski bu bakımdan bakıldığında düşüncelerinde ahlaki kişiliğe önem vermiş ve insanın varolma sebebi üzerinde duran ve varoluşçu felsefeye ışık tutan önemli düşünürdür. Fakat onun varoluşçu filozoflardan farkı, bir filozof olması değil, gerçek bir yazar olmasıdır. Toplumsal edebiyat harekâtının diğer bir ünlü temsilcisinin L. N. Tolstoy (1828-1910) olduğunu söyleyebiliriz. Tolstoy din araştırması ile çok yakından ilgili olan düşünürdür. Tolstoy ülkesinin toplumsal siyasal çalkantılarını, halkının yaradılışını, yaşayışını büyük bir ustalıkla çalışmalarında yansıtmıştır. Gerçekçi edebiyatın en büyük temsilcilerinden olduğu kadar, bir filozof ve bir eğitimci olarak da bilinir. Tolstoy için ilk sırada felsefe değil dini formda olan ahlaktır. Tolstoy'u Dostoyevski'den ayıran önemli farklardan birisi de Hz. İsa'nın, Tolstoy için Tanrı değil bir insan olduğudur. Tolstoy, Marksizm'den etkilenerek oluşturduğu mülkiyet konusundaki radikal fikirleri nedeniyle bütün servetini köylülere dağıttı ve her haliyle onlar gibi yaşamaya başladı. Onun Hıristiyan anarşizmini geliştirmeye çalıştığı "Tanrının Egemenliği İçimizdedir" kitabıyla yeni bir Hıristiyanlık akımı tanımlaması, Ortodoks Kilisesi tarafından aforoz edilmesine sebep oldu. Belki de Tolstoy'u farklı kılan da bu idi. Burada bir noktayı özetle belirtmek gerektiğini düşünüyorum, Tolstoy'un Marksizm'den etkilenerek bir tür farklı yönde ilerleme göstermiş olsa da bu onun Salavcılıktan vazgeçtiği

anlamına gelmez. Çünkü o her zaman Slavcılığı beğenmiştir. Özetle söylemek gerekirse Slavcılar, dini ahlak arayışında olanlardır. Bu bakımdan Slavcılar Rus felsefesinin kimliğini ve özgün olması gerektiğini savunmuşlardır. Slavcılar "toplumsal prensipler"in yayılmasıyla Rus toplumunda "Birlik ruhu"nun daha da pekişeceğine inandılar. Bu birlik ruhu Rus tarihinde yatan içsel değerler idi. Bu değerler ise dini olan Ortodoksluğun Rus halkında hala yaşıyor olmasından gelmekte idi (Margunov, 2006, s. 101).

Batıcılar ise tam tersine, Rusya'nın Batıdan çok şey öğrenmesi gerektiğini ve Rusya'nın Batıdaki gibi gelişim sürecine girmesi gerektiğini vurguladılar. Batıcılar din ile çok az ilgileniyorlardı, aralarında ilgilenen varsa da onlar Ortodokslukta iyi bir yapının olmadığını düşünüyorlardı. Esasında Rusya'da Batıcılığın gelişmesindeki en etken sebep I. Petro'nun devlette siyasi ve kilise reformlarıyla başlamış olan XIX. yüzyılın 40-50'li yıllarındaki toplumsal harekatıdır (Kovaleva, 2014, s. 42). Rus felsefesinde "Batıcılık" ideolojisini güden en önemli temsilcileri arasında V.G. Belinskiy, A. İ. Gertsen, N. G. Chernishevsky gibi düşünürleri saymak mümkün. Yeni Rus felsefesinin bu döneminde anahtar ismi Pyotr Yakovlevich Chadayev'tir (1794 – 1856). Chadayev kendi yaratıcı düşüncelerini felsefi mektuplarında dile getiriyordu. O Batı Avrupadaki topluluğun temelinde, "vatan borcu düşüncesi ile adalet, doğruluk ve düzen"in yattığını söyleyerek buna hayranlık duyuyordu. Aynı zamanda bu mektuplarda Rusya'ya karşı kritik görüşünü de ifade ediyordu. O Batı ve Rusya kültürleri arasında oluşan uçurumu, yani bu iki medeniyet arasındaki kopukluğu belirtiyordu. Chadayev Rusya toplumunun Ortodoks olarak kalmasının Avrupa'ya sırtının dönmesi demek olduğunu ve bunun çıkış yolu ise Katolikliğe geçmesinde görüyordu. Bu takdirde Rusya Avrupa'nın siyasi ve kültürel tecrübesini kendine aktarabilirdi. Zamanla Chadayev'in bu düşünceleri değişip, Rusya'nın bu verimsiz tarihi geçmişi aslında onun lehine olduğunun kanaatine varmıştır. Eğer Rusya Avrupa'daki bütün değerli olanları kendine özdeşleştirirse, o zaman Avrupa'nın kültürel merkezi haline gelebileceğini vurgulamıştır.

Chernishevsky (1828-1889) koyu bir Feuerbach hayranı olmuştur. Bir materyalist ve ateist olan Chernishevsky'in felsefesinin ilgi odağı insandır. İnsanın ekonomi, sosyal politik ve ahlaki yanlarını belirten Chernishevsky, ekonomi problemini, insan yaşamı için ilk sırada önem taşıması bakımından hayatın maddi koşullarının kaçınılmaz olduğuna dikkat çeker. Bu açıdan her ne kadar marksizme yakın olsa da değer bakımından pek yüksek değildir. Chernishevsky Marks'tan farklı olarak esas değeri estetik ve etik öğretilere vermiştir. Etik görüşünde Chernishevsky "Rasyonel egoizm" taraftarıdır. Estetikte ise materyalizme yakındır, onun için güzel olan hayatın dolgunluğudur. 19. yüzyılın ikinci yarısında Chernishevsky'in felsefesi şüphesiz Rus kültürünün gelişimine büyük ölçüde katkı sağlamıştır.

Aleksandr İvanovich Gertsen (1812-1870) düşüncelerinde ilk başta Hegel'in daha sonra Feuerbach'ın öğretilerine yönelmekle birlikte materyalizme ulaşmıştır. Lenin'in dediğine göre Gertsen kendi başına diyalektik materyalizme ulaşmıştır ve tarihsel materyalizmde durmuştur. (Zenkovsky, 1997: 52) Gertsen'in felsefi düşüncesinin merkezinde "birlik" fikri yatmaktadır. O, doğanın ve insanın, madde ve bilincin, tecrübeciliğin ve ra-

syonel düşüncenin, bilinçli ve biliçsiz hareketin, bireyin ve halkın, doğa bilinci ve felsefenin, bilim ve yaşamın birliğinin altını çiziyor. Siyaset felsefesi alanında Gertsen toplumun zorbalıksız ve her türlü antogonizmalardan uzak bir şekilde gelişmesi gerektiği düşüncesini ileri sürüyordu. Rusyanın geleceğini o halkçı sosyalizm fikri ile bağdaştırıyordu.

Genel itibariyle batıcıların kaygısı Rusya'yı Avrupa kültürüne katmak olmuştur. Bu yüzden düşüncelerinde materyalizme, pozitivizme yönelmişlerdir.

XIX. yüzyılda Solovyev öğretisi ile Rus felsefesi sistematik bir dönem kazanmıştır. Vladimir Sergeevich Solovyev (1853-1900) ilk olarak Rusya'da kendi felsefi sistemini kuran düşünürdür. "Birlik metafiziği" idesi Solovyev'e aittir. Mutlak, Tanrı bütün bilginin nesnesi, "mutlak gerçek" olandır, vb. Solovyev kendi sistemini "Soyut ilkelerin eleştirisi" (1880) adlı doktora tezinde, "Batı felsefesinin krizi" adlı çalışmasında ve "İnsanlığın Tanrısallığı hakkında okumaları" tezinde ortaya koymaktadır. Solovyev'a göre, "Mutlak Birlik" olanı açıklamak felsefesinin temel görevidir (Solovyev, 1902, s. 1). Slovyev'e göre, "koşulsuz birlik" gerçeğin, iyi ve güzelliğin sentezi gibi sadece "bütün bilgide" elde edilir. Yenilik ve bu sorunu kendi yönteminin kullanılabilirliğini, Solovyev bu düşüncelerin eleştirisi ile gösterir. Bunlar XIX. yüzyılın ortalarına kadar Avrupa felsefesinde kabul görmüş düşüncelerdir. Bu temsillerin ana hatasını Solovyov şu şekilde görüyor ki, onlarda mutlak olan "soyut ilke" bütünsel bir varlıktan gelen, ayrı özellikte kalitesini bütünselleştiren "soyutlama" olandır. Solovyev'in etkisi C. E. Trubetskiy, N. A. Berdiyayev, D. S. Merejovskiy, L. P. Karsavina, S. L. Franka, P. A. Florensky, S. N. Bulgakov gibi düşünürler üzerinde büyük ölçüde gözüktü. Bu düşünürler XIX. yüzyıl sonu XX. yüzyıl başlarında Solovyev'in "birlik" öğretisini ele alıyorlar, ama farklı yönlerde geliştirmişlerdir. Bu "birlik" ideası diyalektiğini anlamak için sofiolojik (tasavvufi) yönünü dikkate almak lazım. Netice olarak söylemek gerekirse birlik metafiziği, filozof ve kozmolojistlerinin çalıştığı çerçevede Rus felsefe tarihinde parlak bir sayfadır.

Bunun yanında Batı felsefesinin kabulü ile Rusya topraklarında ortaya çıkan Yeni-Leibnizçilik, Schellingçilik, Hegelcilik ve Rus Felsefesinde Yeni Kantçılık akımlardan söz edebiliriz (Zenkovsky, 1953, ss. 605. 630. 677).

Rusya'da Yeni-Leibnizçilik akımının gelişmesine Rus üniversitelerinden biri olan Yuriev (Dorpat) üniversitesinde almanca felsefe dersleri veren Alman Leibnizci filozof Teichmüller A.A. Kozlov üzerinden önemli etkide bulunmuştur. Kozlov Leibniz felsefesinin dini boyutuyla değil daha çok felsefi personalizm yönüyle geliştirmeye çalışmıştır. Askoldov da Kozlovun panpsychismine katılmakla beraber üzerine birkaç yeni düşünce geliştirmiştir. "Ben" algısın gerçekliğinden hareketle dünyanın bir bütün evrensel boyutuna ulaşmayı hedeflemiştir (Lossky, 1900: 181). Ahlak ve antropoloji üzerinde çalışmalarını yürüten Lopatin varlığın ahlaki temelleri konusunda Leibnizin görüşlerine birçok defa başvurmuştur. Lopatine göre de dünyada varlığın ahlaki eylemlerinin temelleri rasyonel olamayan temellere dayanmaktadır.

Rusya'da Yeni-Kantçılık akımının 19. yüzyılın sonu ve 20. yüzyılın başında en önmeli temsilcileri A. I. Vvedensky, I.I.Lapshin, G.I. Chelpanov, S.I. Hessen, G. D. Gurvitch, B. V. Yakovenko ve F. A. Stepun gibi düşünürler olmuştur. Bu düşünürlerin

çoğu Kant'ın eleştiriciliğine duydukları ilginin yanında alman Yeni Kantçı okullar olan Marburg, Freiburg ve Baden okullarının izleyicileri olmuştur. Aleksandr İvanovich Vvedenskii (1856-1925) "Krisitk Felsefenin Prensipleri Çerçevesinde Madde Teorisi Üzerine Denemeler" (Vvedenskii, (1888)/2011:-) adlı teziyle Kant'ın savunuculuğu yapmıştır. Vvedenskii'nin eleştirel felsefesinin Kant'ın epistemolojisi ve Fichte'nin bilgi teorisi üzerinden olmak üzere iki ayağı vardır. Vvedenskii'ye göre Kant "Pratik Aklın Eleştirisi" ile inanca geniş bir alan açmıştır. Elbette aklı zorladığımız gibi inancı zorlayamayız. Fakat inancın bizi "zorlayan" temeli ve motifleri vardır. Bunun için ateizm, felsefi olarak inançta olduğu gibi reddedilemez olandır. Ateizm ilk başta Tanrı'nın olmadığına olan inançtır ve asla bir bilgi olamaz. Dolayısıyla, metafizik, hiçbir zaman bilim olamaz (Vvedensky, 1922, s.217-238).

Rusya'da Yeni Kantçılığın diğer bir temsilcisi Vvedenskii'yin öğrencisi ve izleyicisi İvan İvanovich Lapshin olmuştur. O "Düşünce Kanunları ve Bilginin Formları" adlı teziyle doktorluk derecesini almıştır. O bu tezinde, Kant'ın bilgi konusundaki görüşünü eleştirir ve eğer bilgimiz ikinci olarak, algılama ve düşünme yetilerimizin deneyimimizi işleme ve düzenleme tarzıyla sınırlanmış ise o zaman burada benim bilgimin "gerçeklikliği" onaylanmış olmaktadır der (Lapshin, 1992, s. 42). Lapshin bu konuyu çözebilmek için üç farklı sorunu gündeme getirir. 1) Yabancı "ben" olanın gerçekliği. 2) Benim geçmişimin gerçekliği. 3) Fizik dünyanın geçekliği. Lapshin esasında bu sorunların farklı olduğunu fakat yabancı "ben" olanda başkasının hevesi sorusuna değindiğimizde, "farklı canlılar arasında sanki tamamen uyumsuzluk var gibi, ancak diğer taraftan derin, samimi ve içsel bağ olduğunu fark ederiz" der (Lapshin, 1910, s. 229). Lapshin Kant'ın aşkın 'ben'nini içkin 'ben' ile değiştirerek, içkin olanda mikro ve makrokozmoz arasında içsel bağın canlı ve derin sezgisini oluşturmuştur.

Yeni Kantçılık aynı zamanda Rus sembolizminin ilgi odağı olmuştur. Örneğin A. Belıy Yeni Kantçılığın Marburg ve Baden okulları arasında seçim yapamamıştır. Onun için G. Cohen ve G. Rickert gibi bu okulların temsilcileri aynı derecede otorite olmuşlardır. S.I, Hesse, F. A. Stepun, B. V. Yakovenko gibi filozoflar "Logos" dergisi altında fikirlerini aktif bir şekilde dile getirmişlerdir. "Logos" Yeni-Kantçı fikirleri ve metotları savunan dergi idi. Yakovenko Kant'ın aşkın 'ben' anlayışından "Metafizik Mistisizme" ulaşırken, S. Hessen ise "Mutlak Olanın Aşkınlığı" düşüncesini diyalektik metoduyla savunuculuğunu yapmıştır (Hessen, 1928, s. 215). F. A. Stepun "Logos" dergisindeki akedemik ilerlemesini varlığın ontolojisi, hayatın mistik anlamı ve insan ve ilahi vahyin bilgisinin mistik açılımı üzerinde göstermiştir. Daha sonra ise Yeni Kantçılıktan uzaklaşarak Rus Slavcılığına yaklaşmıştır (Abramov, 2001, 4 C).

G.I. Chelpanov (1863—1936) "Uzayı Algılama Sorunu" tezi ve "Beyin ve Ruh" adlı kitabıyla materyalizmin eleştirisini yapmış ve epistemoloji hakkında görüşlerinde her zaman transandantal realizmin savunuculuğunu yapmıştır (Zenkovski, 1959, s. 656).

Rusya'da ilk Schellingciliğin temsilcileri Danilo Mihaylovich Vellanski (1774-1847) M. G. Pavlov (1793-1840) gibi ve transandantal entelektüalizm kanadındaki temsilcileri arasında N. M. Karamzin (1766 – 1826) V. A. Jukovskiy (1783-1852) gibi düşünürleri sayabiliriz. Vellanski Würzburg üniversitesinde Schelling'in derslerini dinlemiş

ve özel yetenekli bir öğrencisi olarak seçilmiştir. Kiyev'de ruhani okulda daha sonra San Petersburg Tıp Cerrahi akademisinde eğitimini devam ettirmiş ve en önemli "Doğa Felsefesinin Yardımıyla Tıp ve Fiziğin Değişim Teorisi Üzerine" tezini yazmıştır. Vellanski "Doğa Bilimi" adlı çalışmasında düşüncelerini Schelling'in doğa felsefesine dayandırır. Rus Schellinciler için "doğa yaratıcı ruh gibi hareket eden bütün yaşamın ürünüdür", ancak "insan organizması bir içsel ve bireysel dünya olarak, güneş, gezegen ve elementlerden oluşan evrensel dış dünyaya eşittir." (Zenkovski, 2001, s. 131-139)

Rus Schellingçileri arasında bir diğer önemli düşünür olan Pavlov da yurtdışında aldığı eğitimi sırasında Schellling ve onun öğrencisi Oken'in doğafelsefi üzerinde fikirlerinin sadık takıpçisi olmuştur. Çıkartmış olduğu "Ateney", "Moskovski Vedomosti", "Telekskop", "Otechestvennıye Zapiski" vb. dergilerinde yayınlamış olduğu makalelerinde özellikle de "Doğal Tarih" ve "Aşkın ve Doğal Felsefe" çalışmasında doğafelsefinin problemleri üzerinde oldukça yoğunlaştığını görüyoruz. Pavlov felsefi görüşlerinde Schelling'çi ruhla hareket ederek kuramsal ve deneysel bilginin tek bir bilgi olduğu düşüncesi üzerinde durur. Ona göre "akılsal bilgiler sadece deneyimli bilgiler olabilirler"(Zenkovski, 2001,s. 134). Pavlov'un derslerini Lermontov, Gertsen, M. A.Maksimovich ve K. F. Rul'ye gibi ünlü isimlerde dinlemiş ve değer vermişlerdir. A. İ. Gertsen "Bılom i Dumah/ Geçmiş Hadiseler ve Düşünceler" adlı eserinde alman felsefesinin Pavlov tarafından Moskova üniversitesinde tanıtılmış olduğunu yazar.

Nikolay Mihailovich Karamzin (1766—1826) Moskovada Prof. Dr. Shaden'in öğrencisi olmuştur. O alman, fransız ve ingiliz edebiyatı ile ilgilendiği gibi felsefesi ile de derinden ilgilenmiştir. Karamzin döneminin ruhsal çöküntülerini iyi tespit edebilmiş ve diyalektik düşüncesini estetik hümanizm anlayışı üzerinde inşa etmiştir (Remizova, 2006, ss. 431-435).

V.A. Jukovskiy (1783-1852) tıpkı Karamzın gibi estetik humanizm üzerinde düşüncelerini inşa ederek alman romantizminin Rus yaşamına katkıları hakkında düşüncelerini ortaya koymuştur. Jukovskiy'e göre insan yaşamında sanatın dinsel anlamı oldukça merkezi öneme sahiptir. Çünkü "kutsal" olanın insanda anlam bulması ve açığa çıkmasında seküler bakabilmenin süreci açısından bu önemlidir. Şöyle ki "dünyanın kutsal düşlerinde şiir, Tanrı'nın kendisidir" (Zenkovski, 2001,s. 135). Dolaysıyla Jukovskiy'de sekülerleşmede dinin dışarıda tutulmadığını tersine dini anlamın ve yaşamın her noktasında iç içe olduğunu görebilmemiz mümkündür.

Rus romantizminin Schelling'çi kanadında yer alan bir diğer düşünür Vladimir Fedorovich Odoevskidir (1803-1869). Odoevski Schelling'in sembolizminden etkilenmiştir. Ona göre sadece sembolik bilinç bilmek isteyeni "bağlayıcı ve manevi hayat ve gerçek hayatı oluşturan gizemli elemanlarına" yaklaştırabilir. Odoevski sembolik karakterden düşünce konusunda Schelling'in sembolizmine ve Schleirmacher'in anlama ve yorumlama sanatı olarak hermeneutik anlam üzerinde birleşmektedir. Odoevski'ye göre insan esas anlamda sembolik dünyada yaşamaktadır ve bu sadece tarihsel kültürel bağlamda değil aynı zamanda doğal bağlamda da böyledir. "Doğada birinin diğerine karşı metaforu mevcuttur". Temelde insanın kendisi semboliktir. İnsanda "üç unsur; inanma, bilme ve estetik"

birleşmiştir. Bu başlangıçlar insanda sadece bireysel harmonik birliği değil aynı zamanda toplumsal yaşamda birliği oluşturmalıdır (Odoevksi, 1981,s. 307).

Rusya'da Hegelcilik akımının önde gelen temsilcileri P. A. Bakunin, Belinski, G. Chicherin, N.G. Deborin, Il'in ve Aleksandr Kojev gibi düşünürler olmuştur. Bakunin'in Stankevich okuluna Hegelci öğretinin tanıştırmasıyla Rusya'da Hegelcik başlamış oldu. Bakunin Hegelci öğretinin Rusya'da yerleşmesini modernleşme sürecinde radikal bir biçimde devrimci başkaldırı sonucunda olduğu kanaatindedir. O Hegelciliği, mutlak ruhun diyalektiği hakkında, mutlak ruhun kendisini tarihsel olarak kendisini var kılması olarak, tarihsel varolmanın bir bütün öğretisi olarak görmektedir (Volodin, 1973, s. 30). Böylece Hegel öğretisine olan ilgi Batıcı gelenek bağlamında gelişmiştir. Belinski ise almanca bilmiyordu fakat yine de bir Hegelci olarak Hegelci öğretiyi dolaylı kaynaklardan öğrenmiştir. Ona göre "Gerçek olan her şey aklidir" (Zenkovski, 1999, s. 625). XIX. yüzyılın ilk yarısında artık Hegelciliğin modası Rusya'da sönmeye başladı. Ancak XX. yüzyılın başlarında B. N. Chicherin'in çabaları Rusya'da yeniden sistematik bir biçimde kendi ayakları üzerinde gelişmeye başladı (Il'in, 1993, ss. 46,48,53).

Chicherin anayasal monarşi ideali üzerinde durmaktaydı ve kanunlardaki reformların insanlığın gelişmesinin insanın kişiliğinin özgürleşmesi azadedilmesi için önemli olduğunu tahmin etmekteydi. Böylece O, Hegel felsefesinin liberal versiyonunu geliştirmiştir (Stankevich, 1914, s.450). Bunun yanında I. Il'in de Rus Hegelcileri arasında bilinen bir düşünür olmuştur. Il'in "Tanrı'nın ve insanın kesinliği hakkında Hegel Felsefesi" (1918) adlı çalışmasıyla Hegelciliği Rus düşüncesiyle tanıştırmıştır (Il'in, 1993, ss. 46-53). Aynı zamanda Rus Hegelcileri arasında bilinen bir diğer düşünür Aleksandr Kojev çalışmalarını Avrupaya sürgün olduğu yıllarda Fransızca yayınlamıştır. Onun Hegelci anlayışı varoluşçu okumadan farklı olarak diyalektiğinin merkezinde insanın kişiliği konusu yer almaktadır (Erıgın, 2003, 45).

Soviyet Hegelciliği resmi bir Marskizmin parçası olarak kabul edilmiştir. Lenin'in kendisi de Hegeli, "karşı duruşun birliği hakkında öğreti" olarak bilinen diyalektiği için önemsemiştir (Il'in, 1993: 46-53). Engels'in ardından Lenin Hegel öğretisinin materyalist anlatımı üzerinde ısrar etmiş ve idealizmi eleştirmiştir. Ona göre diyalektik öğreti 'Mutlak Ruhun' bilincini değil maddenin sonsuz hareketini bildirmektedir. Örneğin belli elementler 'sayıdan kaliteye geçiş' ayırdedilebilir (Zenkovski, 1999,s. 747).

Yine Soviyet Hegelciliğin gelişmesinde Deborin'in ve onun izleyicileri Ya. Sten, N. Karev, G. Tımyanski ve I. Luppol gibi düşünürlerin katkılarına bakılabilir. Onlar Hegel'in "diyalektik" öğretisi üzerine birleştiler ve kendi karşıtlarını pozitivizmle suçlayarak eleştirdiler. Fakat 25 ocak 1931 yılı 'Deborinciler' idealist yaklaşımlarından dolayı mahkum edildiler (Kogan, 1975, s. 6).

XIX. YÜZYIL SONU XX. YÜZYIL BAŞLARINDA RUS FELSEFESİ

Bu dönem Rus felsefesinde dini ve felsefi Rönesans olarak bilinir. En önemli temsilcileri olarak V.V. Razanov, L. İ. Shestov, N. O. Lossky, İ A. Ilyina, K. N. Leontieva gibi düşünürleri saymak mümkündür. Razanov ve Shestov her ikisi de Rus edebiyat felsefesi düşünürü olmuşlardır. Eserlerinde Berdyayev, V.S. Soloviyev, Merejkovskoy gibi Rus filozoflarının ve Dostoyevsky,. L. N. Tolstoy A.P. Chehov, F. Sologuba gibi Rus edebiyatçıların fikirlerini analiz etmişlerdir (Shestov, 1909, s. 25) ve din felsefesi alanında kendine has düşünce ve görüşler ortaya koymaya çalışmışlardır. Özellikle Razanov "bireysel din" üzerinde fikir yürütürken insanın konumu konusunda bireysel din anlayışının insanı kendine ters düşürdüğünü savunarak dindar insanın başka insanlarla ilişki içerisinde olmakla kendi şahsiyetinin yerini daha iyi belirlediği kanaatine varmıştır (Aleksandr, 2013, s. 20). Ilyin ise Sovyet Rusyası komunizminin çökceğini ve çöküşün gerçekleşmesinden sonra yeniden doğacak olan Rusya'nın yeni bir elit kesime ihtiyaç duyacağını öngörmüştür. O, bu elit kesimin Rusya'yı sarıp sarmalayan devrimden ders çıkartması ve tarihin ortaya koyduğu anlamı yeniden yorumlaması gerektiğinin altını çizmiştir. Ilyin'in bu konudaki özellikle yorumbilimsel yaklaşımı siyaset felsefesi bakımından oldukça önem arz etmektedir (Kovaleva, 2014, s. 101).

Yine XX. yüzyıl Rus felsefesinde ortaya çıkan en önemli akımları varoluşçuluk, personalizm, sezgicilik ve din felsefesinde irrasyonalizmden söz etmek gerek. Hıristiyan varoluşçuluk ve personalistler arasında N. A. Berdyayev N. O. Lossky ve Shestov'u saymak gerek. Berdyayev'in en önemli düşüncesi özgürlük varlıktan önce gelir ve sanatta kurtuluşa ulaşmada kişilik objektif olmaya sığmaz şeklindedir. Ona göre Hıristiyan inanç temelinde yatan özgürlük kişilik probleminin çözülmesine katkıda bulunur. Hıristiyan gnosisi transandantal realizme, belirli personalizme ve özgürlük felsefesine yol açar. Özgürlük, her şeyden önce özgürlüktür, Hıristiyan felsefesinin ruhu budur ve herhangi bir uzaklaştırılmış ve rasyonel felsefenin veremeyeceği özgürlüktür (Berdyayev, 1911, s. 3). Lossky sezgicilik üzerinde düşünce geliştirirken "değer ve varlık", "Tanrı ve evrensel kötülük" problemlerini çözümlemeye çalışmıştır. Obje ile süje arasındaki ilişkiyi sorgulayan Lossky, üç çeşit sezgiden söz eder; duygusal, entelektüel ve mistik sezgicilik. Böyle bir sezgiciliğin mümkün olduğunu anlatmak için ontolojinin birçok yönünü incelemiştir. Lossky'in ontolojisinde dünya bir bütün organizmadır. Sezgi de diğer dünyada mümkün olan varlıkların bir çeşit ermesidir. İnsan da bu dünyada zamanın ve mekânın ötesinde varlık gibi bir bütün dünya ile sıkı sıkıya bağlı varlıktır (Lossky, 2000, s. 15).

RUSYA'DA MARKSİST FELSEFE (1883-1924)

Marx ve Engels'in çalışmaları Rus okurlarca 1870'lı yıllarda tanındı. Marx'ın Kapital'inin Rusça ilk tercümesi G. A. Lopatin tarafından 1872 yılında yapılmıştır. Fakat Plehanov'a kadar Rus Marksizmi yok idi, en azından ideolojik ve siyasi akım olarak organize olmamıştı. Georgi Valentinoviç Plehanov Rusya'da Marksist akımın kurucusudur. Plehanov'un

toplumsal, siyasi, edebi, teorik faaliyetlerinin başlangıcı 1870 -1880'li yıllara denk düşer. O zaman Rusya'da devrim durumu patlak vermiş ve reform öncesi 20 yıl içinde yaşanmış en ciddi durumlarla karşı karşıya kalınmıştır. 1883 yılına kadar Plehanov halkçılarla birlikte idi. Başlangıçta o Bakuninciler akımına katıldı, Petersburg işçileri arasında mükemmel işler yaptı. Bununla birlikte Plehanov, terörle mücadele etti. 1879 yılında halkçılık organizasyonları arasında çıkan "toprak ve özgürlük" krizinde Plehanov, kendisinin az çok taraftarlarıyla birlikte köylerde çiftçiler arasında devrim işlerini devam ettirmek için "Karanlık Yeniden Dağıtım" grubunu kurar. 1881 yılındaki olaylar sonrası halkçılar tarafından Çar II. Aleksandr'ın öldürülmesi, Plehanov ve onun arkadaşlarının Marksizme geçme sürecini hızlandırdı. 1894 yılında Plehanov "Anarşizm ve Sosyalizm" adlı broşürlerini yazar. 1890 yıllarında Plehanov felsefeye ciddi bir şekilde yönelir. Özellikle diyalektik materyalizm üzerinde çalışmalar yaparak toplumundaki problemleri incelemeye koyulmuştur. O'nun "Materyalizmin Tarihi Üzerine Denemeler" (1896), "Tarihin Materyalist Anlayışı Üzerine" (1897), "Tarihte Birey Sorunu Üzerine" (1898) adlı çalışmaları diyalektik ve tarihsel materyalizme bir temel oluşturmakla kalmaz, bilimsel sosyalizme mantıksal esas da sağlamaktadır. Plehanov'a göre materyalizm ve idealizm, felsefede birbirine zıt olan önemli düşüncelerdir. Bunların sentezi, hatta uzlaşımı bile mümkün değildir. Marksist felsefenin gücü ondaki materyalizm ve diyalektiğin organik bağıdır. Sosyalist öğreti ile materyalizm arasında kuşkusuz bir bağ vardı: eğer maddi dünya manevi dünyadan önce ise, o zaman toplumu öyle örgütlemek gerekir ki, orada insan kendisini buna layık hissetsin. O diyalektiğin objektif karakterini temellendirerek miktar ve kalite yasaların içeriğini inceler, yarışları hakkında, gelişmedeki çelişkilerinden söz eder.

1917 yılında Ekim devriminin kazanılması Rusya'da yeni sosyal toplumun ve devletin oluşmasını sağladı. Bu yapının oluşumunda Marksizm'in katkıları çok önemli yerdedir. Marksizm felsefesi SSCB'de felsefi düşüncenin şekillenişinde çekirdeği teşkil etmiştir.

SOVYET DÖNEMİ VE SONRASINDA RUSYA'DA FELSEFE

XX. yüzyılda felsefe tarihi, kendisinin büyük bir kısmını oluşturmakla beraber, az araştırılmış dönemi (Sovyet süreci felsefesini) kapsar. Yetmiş yılı aşkın bir sürede bu büyük ülke, dünya karasının altıda birini kapsayan Sovyetler Birliği, sadece yaşamakla kalmadı, aynı zamanda savaştı, çalıştı ve felsefe de yürüttü. Günümüzde bu felsefeyi eleştirenlerin çoğu Sovyetler Birliği'nde felsefenin durgunluğa uğradığını belirtmekle beraber, entelektüel yaşamın uzun yıllarca donduğunu ve sadece başkentin mutfaklarında tanınmayan dâhilerin birbirlerine güzel yasak düşüncelerini dile getirdiklerini dile getiriyorlar. Fakat bunun doğru olduğunu söylememiz oldukça güçtür. Kovaleva'nın da ifade ettiği gibi, aslında felsefi düşünce babında SSCB'de gelişme ağır ve aynı zamanda dramatik biçimde olmuştur. Ancak sonuçta özellikle XX. yüzyılın 60-80'li yılları aktif ve verimli olmuştur.

Sovyet felsefesinde en önemli ve büyük kısmı geçmiş yıllarda epistemoloji ve bilgi teorisi sorunları yer almıştır. Burada, tanıklı filozof ve bilimlerin kurucusu olan Pavel

Vasilevich Kopin'i hatırlamak gerekir. Kopin'in kitapları epistemoloji ve mantıki temellere adanmıştır. Kopin'nin yanında V.A. Lektorskiy, A. M. Korshunova, B. S. Shıreva gibi şahıslar da durmaktadır. 70'li yıllarda aktif bir şekilde bilgi problemi tartışılmaktadır. A.G. Spirkina'nın "Bilgi ve Öz-bilinç" ve V.P. Tugarinov'un "Bilgi Felsefesinin Çağdaş Sorunları" adlı kitapları yayınlanmıştır. Şunu da belirtmek gerekir ki, kimi belirli bir durumlarda kimisi de sınırlı olarak sosyal yaşamı anlamlı kılmaya çalışmıştır. Marksist devrin çeşitli yorumlarını geliştirmekle daha derin ve daha güzel hale getirmeye çalışanlar olmuştur. Bunlar V. J. Kelle, M. L. Koval'zon, Yu. K. Pletnikov, V. S. Barulin, A. K. Uledov, V. M. Mejuev gibi filozoflardır.

Sovyet sonrası Rusya'sında filozoflar düşünmeye, yaratmaya ve çalışmaya devam ediyorlar. Marksizm'in katı çerçevelerinden serbest kalındıktan sonra teoride yeni anlama, varlığın yeni katmanlarını keşfetme çabaları devam ediyor. Her şeyden önce, XX. yüzyılın 60. yıllarında Tsyalkovsky ve Fedorov okumalarıyla başlayan Rus felsefesi hızını almaktadır. Bu alanda S.G. Semenova, A. G. Aksenov, N. N. Moiseev, V. N. Demin, F.İ. Girenok, A. D. Ursulş, V. N. Akulinin, O. D. Kurakina, S. F. Denisov, L. V. Fesenkova, V.N. Dudenkov, L. A. Kogan, A. M. Kovalev v.s. gibi filozoflar çalışmalarını sürdürmektedirler. 80'li yıllardan başlayarak diyalektik öğreti yeni gelişim aşamasına girdi ve diyalektik bir sistem teorisi olarak modern felsefede hareket etmektedir. Burada E. G. Vinograya'yı belirtmek gerekir. O "Genel Sistem Teorisinin Temelleri" (1993) ve "Organizasyon ve Sistem-organizasyon Yaklaşımının Genel Teorisi" (1989) adlı çalışmalarında önemli noktalara temas etti. A. A. Zinoviyev, S. Kara-Murzı, S. Panarin gibilerin çalışmaları da oldukça büyük ilgi odağı olmuştur (Kovaleva, 2014, s.155). Bir de siyaset felsefesi alanında Rus düşüncesinde siyasi elitin hem felsefi hem de siyasi alandaki değişim süreçleri ele alarak çalışmalarını ölümüne kadar sürdüren Gennadi Konstantinovich Ashin (öl. 6 ocak 2011) olmuştur. Onun özellikle "Elitlerin Çağdaş Teorileri" adlı eseri bu konuda önemli bir kaynaktır. Sovyet ve sonrası Rus düşüncesinde siyaset ve toplum felsefesi alanında önemli bir diğer isim olarak Diev Vladimir Serafimovich'i zikr etmek mümkündür. Vladimir Serafimovich "Yönetim; Felsefe ve Toplum" ve "Rus Yönetimi Modelinde Yönetim" adlı çalışmalarında siyaset ve toplum arasındaki ilişkinin öneminden söz ederken burada felsefenin görevinin yönetim modellerinin (konseptual) oluşum süreçlerini temellendirmek olduğunu ifade etmektedir. (Diev, 2010, ss. 35-42) Ona göre her çeşit yönetimin etkili oluşunda üç temel esas yatmaktadır: pratik tecrübe, teorik bilgi ve yöneticinin sanatı. Eğer tecrübe ve sanat bireysel yani tek kişiye ait ise o zaman yönetim teorilerini öğrenmek mümkün ve gereklidir. Özel eğitim diğer eşit koşullarda insanın faaliyetlerini daha rasyonel ve tesirli olmasına sebep olmaktadır.

Sonuç olarak kısaca ifade etmek gerekirse, Rus felsefesinin başlangıç kaynağı olarak iki farklı görüş ileri sürülmektedir. Birinci iddiaya göre Rijkov ve Rıbakov'ların iddia ettikleri gibi Ruslar'da felsefe on birinci yüzyılın ikinci yarısında ortak Provoslav (Ortodoks) rasyonalizmine ve Hıristiyan geleneğine paralel olarak Provoslav kilise ideolojisi, sofuluk ve mistisizmle iç içe dolu bir şekilde gelişmiştir. Her ne kadar bu görüşe batılı bazı düşünürler özellikle de bu dönemde Rus devleti olmamıştır ve bundan dolayı Ruslarda felsefeden söz

edemeyiz şeklinde itirazda bulunsalar da, ancak Kiev Rusya'sının bu dönemdeki varlığından hareketle Ruslar'da felsefenin tarihsel gelişimin XI. Yüzyıllardan itibaren başlatabileceğimizi iddia eden Rus kökenli düşünürler vardır. İkinci tez olarak, V.V. Zenkovsky, A. F. Losev, G. G. Shpet gibi düşünürlerin iddia ettiği, Ruslar'da felsefenin oldukça geç dönemlerde, XVIII. yüzyılın sonları ve XIX. yüzyılın başlarında gelişmeye başladığı ileri sürülmektedir. Kanaatimce de Ruslar'da felsefe XVIII. yüzyılllarda Rus toplumunun 'Aydınlanma' kültürünü kabul etmesiyle birlikte sistemli bir şekil almaya başlamıştır. Hatta bu durum bazı Rus düşünürlerince bir Rönesans olarak kabul edilmiştir. Bu dönemde din ve devlet işlerinin ayrıldığı laik düşüncenin yerleşmeye başladığını görebiliriz. Bu dönemin Rus felsefi düşüncenin orijinalliği M.V. Lomonosov, M. M. Sherebatova ve A. N. Radischtschew gibi isimler sayesinde olmuştur. Bu dönemin filozofları XVIII. yüzyıl Rus kültürü ve felsefesinin büyük Rönesans dönemlerin doğasını yansıtır. Bunların tümü, şu veya bu derecede, eski (pagan) ve Hıristiyan kültürlerinin sentezini gerçekleştirmiştir. Onların eserleri çoğu zaman felsefi fikir ve pozisyonların çarpışması ve açıklaması olarak hareket eden bir diyalog şeklinde inşa edilir.

Diğer yandan ise Rus felsefesinin tarihsel gelişimi XIX. yüz yıla gelindiğinde iki akım 'Slavcılık ve Batıcılık' şeklinde ilerleme göstermiştir. Slavcılık akımı Kireevski, Homyakov ve Aksakov'ların temsil ettiği, edebiyat alanında Tolstoy ve Dostoyevski'lerin temsil ettiği harekâttır. Bu akım Rusya'nın Batıdan bağımsız Rus Ortodoksluk geçmişine dayanarak hem siyasi hem de kültürel yaşamda farklı kendine özgü bir şekilde gelişmesi gerektiğini savunmuştur. Slavcılara göre Rus halkı kendine özgü kimliklerini ve prensiplerini geliştirebilirler ise o zaman Rus toplumunda "Birlik" ruhu pekişebilecek idi. Ortodoksluk Hamyakov'a göre özgürlüğün ve birliğin beraberliğin koruyucusudur. Kısaca ifade etmek gerekise Slavcılık, dini ahlak arayışında olanlardır.

Batıcı akım ise tam tersine Rusya'nın Batıdan çok şey öğrenmesi gerektiğini ve Rusya'nın Batıdaki gibi gelişim sürecine girmesi gerektiğini vurguladılar. Batıcılar din ile çok az ilgileniyordular, aralarında ilgilenen varsa da onlar da Ortodokslukta iyi bir yapının olmadığını düşünüyorlardı. Chadaev Rusya'nın Ortodoks olarak kalmasını Rus toplumunun Avrupa toplumundan ayrı düşmesi olarak yorumlamıştır. Bu dönemde hümanizm ve özgürlük üzerinde çalışmaların ağırlıklı olduğunu görüyoruz. Batı hayranı olarak bilinen Gertsen ve Chernishevsky gibi düşünürler fikirlerini Hegel ve Feuerbach felsefeleri üzerinde inşa etmişlerdir.

Batıcı harekattan bağımsız olarak Rusya'da felsefe en parlak dönemini Chernishevsky, Bakunin, Mikhayilkovky'lerin devrimci demokratların, Solovyev, Florensky, Berdyayev, Bulgakov ve Ilyin gibi düşünürlerin temsil ettiği birlik felsefesinde yaşanmıştır.

Diğer taraftan ise Rusya'da ortaya çıkan Yeni-Leibnizçilik, Schellingcilik, Hegelcilik ve Yeni Kantçılık akımları da Rus felsefesinde önemli bir yere sahip olduğu unutulmamalıdır. Yeni-Leibnizciliğin en önemli temsilcileri A.A. Kozlov, L. M. Lopatin ve N. O. Lossky gibi düşünürlerden söz edebiliriz. Yeni Kantçılık akımında ise A. I. Vvedensky, I.I.Lapshin, G.I. Chelpanov, S.I. Hessen, G. D. Gurvitch, B. V. Jakovenko ve F. A. Stepun ve Schellingcılığın en önemli temsilcileri arasında D. M. Vellanskiy, İ.İ. Davidov,

M. G. Pavlov gibi ve transandantal entelektüalizm kanadındaki temsilcileri arasında V. A. Jukovskiy ve N. M. Karamzin gibi düşünürleri, Hegelciler arasında ise G. Chicherin, N.G. Deborin ve P. A. Bakunin'i saymak mümkün

Sovyet Rusyasında felsefe Marx ve Engels düşünceleri üzerinde ilerleyen materyalist temelli bir felsefe olmuştur. Bu dönemin en ünlü temsilcileri ve kurucuları Plehanov daha sonra ise V. İ. Lenin olmuştur. 70 yıla aşkın süreyi kapsayan bu dönemde felsefe her ne kadar da durgunluğa uğramıştır denilse de Fedorov Nikolay Fedorovich, Tsyalkovsky Konstantin Eduardovich, Chijevskiy Aleksandr Leonidovich, Vernadsky Vladımır İvanovich gibi Rus kozmizminin temsilcilerinin ileri sürdüğü bütünsel ve sosyo-kültürel açıdan insanı merkeze alan görüşleri üzerinde ilerleme devam ettiğini görüyoruz. Rus kozmizmi, XX. yüzyılın 60. yıllarında S.G. Semenova, A. G. Aksenov, N. N. Moiseev, V. N. Demin, F.İ. Girenok, A. D. Ursuls, V. N. Akulinin, O. D. Kurakina, S. F. Denisov, L. V. Fesenkova, V.N. Dudenkov, L. A. Kogan, A. M. Kovalev v.s. gibi filozoflarca daha da ileri düzeye taşınmıştır.

Rusya'da felsefe 80'li yıllardan başlayarak Sovyet sisteminin yumşamaya başlamasıyla birlikte diyalektik öğreti yeni gelişim aşamasına girdi ve diyalektik bir sistem teorisi olarak modern felsefede hareket etmektedir.

Kaynaklar

Aleksandr Uchasev. (2013). Filosofiya V. V. Rozanova: Bolshaya Religiya Malenkogo Cheloveka.

Galaktionov A. A., Nikandrov P. F. (1970). Russkaya Filosofya XI -XIX vekov Izdatelstvo "Nauka" Leningradskoye Otdeleniya, Leningrad

Diev Vladimir Serafimovich. (2010). Upravleniya; Filosofiya i Obshestvo, Nauchno-Teoriticheskiy Journal "Voprosı Filosofii" Vıpusk 8 Nauka Moskova ss.35-42

Kovaleva G. P. (2014). Rus Felsefesi Tarihi, çev. Kasım MOMİNOV, Çizgi Kitabevi, Konya.

Karpenko, L. İ. (2002), İstoriya Russkoy Filosofii, Metodicheskoye Ukazaniye, Volgograd.

Lishaev. S.A. (2003). Vozniknoveniye Russkoy Filosofii, Samara, Samar, Gumanitarnıy, Akad.

Lossky N. O. (1994). İstoriya russkoy filosofii. Moskova.

Lossky. N. O. (1900). Kozlov i Ego panpsihizim. Vopros Filosofii i Psihologii № 58. s. 198. http://www.rodon.org/other/vfip.htm (10.05.2015; 22:48)

Margunov G. V. (2006). Filosofya: Uchebnoye posobiye dlya stdudentov vseh spesiyalnostey. Novosibrsk: NF RAP.

Odoevski V. F. (1981). Sochineniye: v 2 t. Moskova. Tom. 1. s. 307.

Nikolay Berdyayev. (1994). Filosofya Svobodnogo Duha, (1927) Moskova Respublika,

Nikolay Berdyayev. (1911). Filosofiya Svobodı, (Biblioteka Vehi) Moskova

Nikolay Onufriyevich Lossky. (2000). Sennost i Bıtıye, M. Akt

Evlampiev. I.I. (2000) Istoriya Russkoy Metafiziki v XIX-XX vekah, Istochnik: Izdatelstvo «Aleteya» San-Petersburg

Remizova. İ. (2006), Sipovski V. V. "O Predkah N. M. Karamzina; Russkaya Starina, 1898. C. 93. № 2. – ss. 431-435 Setevaya versiya.
Shestov L.(1909). Poeziya i Proza Fedora Sologuba. M.
Soloviev V. S. (1902). Kritika Otvlechennıh Nachal, Sobr. Soch. v 10 tomah. C.2. - SPSB.
Stankevich. N. V. (1914) – Perepiska. Moskova.
Zubov. Peter. (1944) Soloviyev i Bogochelovechostvo: Leksii Soloviyeva o Bogochelovechostve. New York: Harmon Printing House: Poughkeepsie.
Zenkovsky V. Prot Religioznoye Dvijeniye Sredi Russkoy Molodyoji za Granitsey. Journal "Putь" №1 ss. 121-12.
Zenkovsky. V. V. (1948). İstoriya Russkoy Filosofii, YMCA-PRESS, Paris Zenkovkiy V. V., Russkiye Mısliteli i Yevropa, İzdatelstvo Respublika, Moskova.
Zenkovsky.V. V. (1953). A History of Russian Philosophy, (translated by George L. Kline), Volume II. Routledge & Kegan Paul LTD. London.
Zenkovsky. V. V. (2001), İstoriya Russkoy Filosofii, Moskova Akademicheski Proekt, Raritet.
Vvedensky.A.I. (1922), Sudba Verı v Boga v Borbe s Ateizmom, «Mısl», Jurnal Peterburgskogo Filosofckogo Obshestvo. № 2; 217-238

Günümüzde materyalizm: Alfred Schmidt ve Adolfo Sánchez Vázquez

Stefan Gandler

Geçtiğimiz 3 yıl içerisinde kaybettiğimiz iki büyük emekli felsefe profesörü Alfred Schmidt (1931-2012, Frankfurt Goethe Üniversitesi) ve Adolfo Sanchez Vazquez (1915-2011, Meksika Ulusal Otonomi Üniversitesi) birkaç azımsanmayacak farklılıkla birlikte,yaklaşık 1980'li yıllara kadar egemen olan dogmatizmin dışında bir Marx ve marksizm yorumunda birleşirler. Bu çalışmada biz, bir taraftan marksist yapıtların büyük ustaları olan, Adorno ve Horkheimer merkezli marksist ekolün üyelerinden Alfred Schmidt'e, diğer taraftan Latin Amerika'nın ve İspanyolca konuşulan dünyanın ilk ve en önemli Marx yorumcularından Adolfo Sanchez Vazquez'e daha yakından bir bakış atacak, böylece marksist materyalizm anlayışını konu etmiş olacağız.

Adolfo Sanchez Vazquez gibi Alfred Schmidt'e göre de temel felsefi sorunsallaştırmalar, idealizm ile (Marx öncesi) materyalizm ve Marx'ın praksis temeline dayanan materyalizmi arasındaki ilişkilerdir.[1] Bu teorik problematikleri ele almak, eleştirel marksist bir felsefe ve teorinin devamlı bir biçimde cesaret etmesi gerektiği şekilde sarp ve kayalık bir dağ yamacında yürümeye benzer ve önemli sonuçlara yol açmıştır ve halen daha açmaktadır. Bu politik anlayışın cazibesinin ve öneminin büyük kısmını borçlu olduğu bu metaforik anlamıyla"yamaç-yürüyüşü", aynı zamanda, politik bağlamda yetersiz bir tevecc-üh görmesinin de felsefe-içi gerekçesini oluşturur.

Bu teorik anlayış, burjuva düşünür ve politik aktörler arasında, Sovyetler Birliği'nin karanlık güçleriyle aynı cephede yer alındığı şeklinde, reel sosyalizm deneyiminin sona ermesinden sonra bile hala taraftar bulan, duymakta aslında tatlı bir huzur da buldukları bir şüphe uyandırdı. Marksist teorisyenler ya da aktivistler arasında ise, batı marksizmi olarak ünlenen bu anlayış, bir burjuvaca yumuşatma çabası, kapitalist üretim biçimiyle birlikte-burjuva toplumsal ilişkileri de içeren bir çark etme olarak görüldü. Sovyetler Birliği'nin sona ermesiyle birlikte çoğu dogmatik marksist ortadan kayboldu. Şimdilerde eski dogmatik marksistler fırtına koparıyorlar, birdenbire zaten hep iyi birer burjuva demokrat olduklarını hatırladılar. Tüm mevcut marksist kuramların yılmaz antikomünist karşıtları haline geldiler. Ama bir şey en azından algı düzeyinde var olmaya devam ediyor: Dogmatik olmayan bir Marx yorumunun reddi. Ama bununla ilgili olarak yapılan "hain felsefi bir akım" adlandırması eski vurgusunu kaybetti. Önceleri ona,"reddedilmesi gereken dogmatik olmayan bir Marx yorumu" diyorlardı (ya da Markist-Leninist jargondaki gibi "burjuva marx yorumu") artık yalnızca "dogmatik olmayan Marx yorumu" deniyor.

Marx yorumlamasındaözeleştiriden kaçınmanın hep ikna edicilikten uzak bu eski, kendi teorik zayıflıklarını başkalarına yansıtma şeklindeki biçimi, şimdi ikinci bir yolla tolere edilmeye çalışılıyor. Birkaç eski dogmatik marksist, kendilerini zaten hep eleştirel ve dogmatik olmayan marksistler olduğuna inandırmış görünüyor. Bu kendi tarihsel teorik anlayışlarını yeniden yapılandırma, onları henüz hesabını vermedikleri özeleştiri sürecinden uzak tutuyor.

Frankfurtlu filozof Alfred Schmidt, Sovyetler Birliği'nin yıkılışının çok öncesinden beri, Sovyetler'in devletfilozoflarına karşı bağımsız ve dogmatik olmayan bir Marx yorumunun üzerinde çalışan ve reel sosyalizm deneyiminin sonlanmasından sonra da felsefi çalışmalarını unutturmak istemeyenteorisyenlerden biriydi.[2] Schmidt, tıpkı Sanchez Vazquez gibi dogmatik olmayan bir marksizm felsefesi tartışmalarına, özellikle bilgi teorisi alanında olmak üzere, kendi karşı-argümanlarını ortaya koyduğuçok önemli katkılar yaptı. Sanchez Vazquez, Philosophie der Praxis (Praksis Felsefesi) kitabında, praksis ve bilgi teorisinin ilişkisine dair şöyle yazıyordu: "Bilgi teorisini pratikle birleştirmek, materyalizm ve idealizm karşıtlığının aşılmasını mümkün kılar." Bu karşıtlık, "bilinç yoluyla şeylerin üretimi ya da yaratımının bilgisi olarak bilgi tasarımı ile, nesnelerin, yalın idelerin temsillerini kendi içinde taşıdığını düşünen anlayış arasındadır."[3] Ya idealist bilgi teorisinde diretmek ya da "naif realizmin bakış açısının yinelenmesinden başka anlama gelmeyen geleneksel materyalizm gibi bir realist teorinin"[4] savunusu anlamına gelen bu iki anlayış da aşılmak durumundadır.

Sanchez Vazquez bu noktada, bilgi probleminde praksisin oynadığı rol konusunda farklı Marx yorumlamalarının, farklı sonuçlara vardığına işaret ediyor ve bu bakış açılarını üç gruba ayırıyor:

> 1.Konum; "(...) Praksisin, bizim bilme edimimizin bir faktörü olduğunu söylemek, kendinde şeylerin ne olduğunu zaten bilmediğimiz anlamına gelmez."

2.Konum; "(...) "Praksisin bu belirleyici rolünün kabulu" "insanın şeylerle ilişki kurmadığı müddetçe onların kendinde ne olduğunu bilemeyeceğimizi ama onları, praksis içerisinde insanın kendinin kılmasıve insansal dünyayla birleştirmesi sayesinde bilebildiğimiz" sonucuna götürür. (Gramscinin görüşü).»

3.Konum; "(...) İnsansal-Sosyal gerçekliğin inşası anlamındaki praksis olmaksızın, gerçekliğin bilgisine ulaşmak imkansızdır. (K.Kosik'in görüşü)»[5]

İkinci ve üçüncü konum arasındaki farklılık bizim formüle ettiğimiz şekilde doğrudan anlaşılabilir olmayabilir. Bu üç perspektifin arasındaki farklar, kitabın konteksi içerisinde ve Sanchez Vazquez'in ilave yorumlarıyla kabaca şu şekilde ele alınıyor: 1. Konumda, insansal pratiğin bilgi-bilimsel önemi kabul ediliyor ama hafifseniyor, 2. Konum, tam tersi bir yönde ve insansal pratiğe, sanki onun etkisi olmasa, gerçekliğin var olmadığı şeklinde bir anlam yükleniyor.[6] 3.Konum, 2.si gibi pratiğin telafi edilemez bilgi-bilimsel önemini kabul etse de, ona 2.deki gibi ontolojik bir anlam yüklemiyor ve böylelikle 1. Konumda da olduğu gibi nesnelerin önceliği kabul ediliyor.

Alfred Schmidt, İspanyol-Meksikalı çağdaşı gibi 3.Konumun temsilcisidir. Sanchez Vazquez, maddenin önceliğini kabul ederken, dışsal gerçekliğin insan için, ancak onunla pratik bir ilişki içerisinde olduğu zaman tanınabilir olduğunda da ısrar eder. Schmidt de, üç farklı varyantta ifade ettiği anlayışında Vazquez ile benzeşir.Birincisi, insansal öznellikten şüphesiz olarak bağımsız var olan madddi varlık öncedir, ama ontolojik statü vermenin bir anlamı olması için bu maddi varlığın insani pratikle karşılaşması gerekir: "Gerçi, hem genel hem özel manada maddi varlık, tarihsel praksisin tüm biçimlerini önceler. Ama insan için bunun bir anlamı olması, teorik tartışmada soyut maddi varlığın materyalist biçimde temele koyulmasıyla değil, tarihsel emek yoluyla dönüştürülmesiyle mümkün hale gelir."[7]

İkinci olarak Frankfurtlu yazar, insani pratiği önceleyen doğal maddi nesnelliğin varlığının, ancak kısmen ya da tamamen insani pratikle dönüştürülmüş olduğunda ifade edilebilir hale geldiğinden bahseder:

"Filtresinden tüm nesnelliği geçiren toplumsal özne, nesnelliğin bir parçasıdır ve öyle kalmaya devam eder. Her ne kadar 'bilinçli bir doğal nesne' olan insan, geleceğe yönelik olarak oluşturduğu tinsel düşüncelerini hayata geçirerek, sürekli oluş-yokoluş içindeki maddi-doğanın dolaysızlığını aşıyorsa da, doğa ile bağını korumuş oluyor. Ama aksine, (Marx burada da Hegelci mantığı takip ediyor) amaca-dönük eylemler ortaya koymanın, yanlış bir çıkarımla, maddi yasaların işleyişinin belirleniminde olduğu iddia edilir. Elbette bu tür bütün pratikten (ve onun teorik implikasyonlarından) bağımsız bir "kendinde olma" (an sich) durumu mevcuttur ama yine de-maddi dünya, ne kadar "kendimizin kıldığımız" ölçüsündeifade edilebilirdir."[8]

Bu ikinci formülasyon, problemi dil felsefesi alanına taşır. İlkinde olduğu gibi burada da, diğer olgularda da olduğu gibi insansal pratiğin dolaysız etki alanının dışında bulunan maddilik ancak, pratik yoluyla biçimlendirilmiş maddenin karşıtlığı üzerinden tanımlanabilirdir. Buradan hareketle, dış dünyanın "bekareti" teriminin kendisi de, doğaya zaten yoğun bir biçimde tahakküm eden, doğayı "el değmeden" bırakmamanın, onu zor yoluyla değiştirmenin ne demek olduğunu bilen insan tarafından kurulabilir. "İnsanla henüz temasa gelmemiş nesnelerin bekaretleri de, onlara göre değişen her bir insana görelidir."[9] Schmidt burada, Sanchez Vazquez'in ifade etmeye çalıştığı özne ve nesne arasındaki bilişsel-ilişkiyi neden dikkate almadığına işaret ediyor. "Öznenin ve nesnenin birliğine ve farkına dair sorunun, tarih-üstü ve sınırlı ‹bilişsel› bir karakteri yoktur; her birinin diğeri tarafından belirlendiği tarihin ve doğanın birliğine ve farkına göre ortaya konabilir."[10]

Frankurt okulunun eleştirel teorisinin temsilcisi olan filozof, başka bir yerde, belli bir ulusta ya da bölgede endüstriyel gelişme ile kendini gösteren, doğaya tahakküm olgusuyla ve makinalaşma ile doğaya verilen zararın belli bir seviyeye ulaşmasıyla, romantikleştirilmiş, "tanrının güzel doğası"na ilişkin özlemin tam olarak tarihsel olarak biçimlendiğine işaret eder. İngiltere'nin erken kapitalist dönem endüstri kentlerinde, kareli gömlek giymiş böyle burjuva beyler vardı, Alplerin zirvesine çıkıp, karşı koyulmaz arzularını açıklamayı düşünmüşlerdi.[11] Yerli halk, bu tarz bir işi ancak şaşkınlıkla anlamlandırabilmişti. Onların insana-dışsal doğaya olan mesafesi, onu bir arzu nesnesi olarak tasarlamak için ya da sadece algılamak için bile yeterli değildi.

Üçüncü olarak, bilinç-felsefesine dair bir formülasyon; kendi yasallığı içerisinde hareket eden, kendisi için bir özneye ihtiyaç duymayan maddi dünya, ancak insani pratiğin bir nesnesi olduğunda tanınabilirya da düşünülebilir hale getirilebilir şeklinde tesis edilebilir. Bu üçüncü formülasyon açıkça, başlangıçtaki Adolfo Sanchez Vazquez'in yaklaşımıyla örtüşür.

> "Marksist materyalizmin diyalektik anlayışının, maddenin kendi yasallığı ve kendi hareketi olduğunu reddettiği doğru değildir. O, maddenin ve onun hareket tarzının, yalnızca pratik aracılığıyla insan tarafından tanınabilir ve amaca dönük olarak dönüştürülebilir olduğu görüşündedir."[12]

Ve başka bir yerde Alfred Schmidt, "genel anlamda materyalizm" ile "diyalektik materyalizm" arasındaki ilişkiyi tanımlarken benzer bir düşünce dile getirir:

> "Genel anlamda materyalizmin tanımı; doğanın yasalarının, insanın bilincinden ve iradesinden bağımsız ve ona dışsal olduğu yönündedir. Diyalektik materyalizmde ise; insan, bu yasallıkların ancak kendi emek sürecinin şekillendirmeleriyle sağlamasını yapabilir."[13]

Yaratıcı etkinlik anında insan, maddenin değiştirilebilirliğinin farkına vardığı sınırlara

ulaşır ve bu yolla onun yasallığını tanımış olur. Yalnızca bu yasallığı tanıma anında ona nesnel içeriğinin bilgisini sunan doğanın sınırlarını yeni baştan çizebilir. Bu, Adolfo Sanchez Vazquez'in izlediği, pratikten teoriye ve teoriden pratiğe karşılıklı hareket, Alfred Schmidt'in düşüncelerinde de görülebilir. Marx ve Hegel'inyaratıcı pratiği mümkün kılan "çalışma sırasında ortaya çıkan amaç-içeriği" hakkındaki düşüncelerine yaptığı atıflarda şu fikirleri öne sürer: "Önceden-bilme, aynı şekilde onun sonucu olduğu, gerçekleştirilebilir bir pratik eylemi şart koşar, tıpkı tersinden her bir eylemin bu şartları oluşturması gibi." [14]
Burada fikirleri serimlenen iki yazar da, pratiğin ve bilginin bu karşılıklı belirleme ilişkisinin, onları basitçe aynı seviyeye oturtmak anlamına gelmediğini ısrarla belirtirler. Karşılıklı bağımlılık ilişkisi içerisinde olmak, özneye ve onun bilme ve karar verme yeteneğine karşı, maddenin önceliğini inkar etmek demek değildir. Ama bu "dış doğanın önceliği" marksist materyalizmde durağan değildir aksine "uzlaşımsal" (vermittelte) olarak ifade edilir:[15]"Marx için doğa, insansal pratiğin hem zemini hem de onun toplamıdır."[16]
Bu düşünceler bir tür felsefi titizlenmeden çok daha fazlasını ifade eder. Alfred Schmidt, bu yazının başında bahsi geçen ve "sarp yamaçlarda dolaşmaya" benzeyen bir şey olarak praksis felsefesi kurma girişimini şu şekilde açımlıyor:

> "Bu değerlendirmeler göründüğü kadar tekdüze anlaşılmamalıdır; aksi, praksis kavramını fichteci biçimde silikleştirmeye götürür. (genç Lukacs'da olduğu gibi, tarihsel materyalizmin adeta sosyoloji ile kaplanmış bir idealizm üreticisine dönüşmesi gibi) O kavramı, daha yalın hale getirmek için yumuşatmış, sonra da mutlak, aslında etkinlik olmaktan çıkmış olan 'saf etkinliği' sonuçta 'saf düşünceye' çevirmişti." [17]

Bu değerlendirme sonuçta şuna yol açar: Bu 'saf düşünce' illüzyonu ve 'saf etkinlik', politik pratikte, idelerin maddeyi belirlediğine götürür. Belli bir politikaya karar verme, onun gerçek gerekçelerinin soruşturulması yerine, politik temsilcilerin ve onların destekçilerinin kendi içsel düşünce kalıplarına (örneğin onların ahlaki tutumlarına) uygun olup olmamasına göre değerlendirilecektir. Sonuçta bu politikanın etkileri ve sonuçları da bu şekilde ele alınıp, iradi bir istenmiş olup olmama noktasından değerlendirilecektir.

Bir yandan da praksis kavramı, marksist kuram içerisindeki tarafsız eğilimleri, teori alanında hem reformist hem de stalinist solla hesaplaştırmak için son derece mühimdir. Önemli teorik farklılıklara rağmen, revizyonist ve dogmatik sol ciddi benzerlikler gösterir. Her ikisi de sosyalizme geçişi önlenemez bir süreç olarak kabul etme eğilimindedir. Reformist tutum, kapitalizmden, olabildiğince gürültüsüz bir biçimde, tedrici, yalnızca reformlar yoluyla hızlandırılacak bir dönüşümle kendiliğinden sosyalizme geçileceğinden hareket eder. Buna karşın ortodokslar, radikal, bir anda ortaya çıkan bir ayaklanma anının zorunluluğu anlayışına dayanırlar. Bu farka rağmen, iki anlayışta da, kendi parti ve organizasyon yapılarının dışında sömürülen ve ezilenlerin kendiliğinden ayaklanmasına karşı bir çekince vardır.

Ancak praksisi, filozoflar Adolfo Sanchez Vazquez ve Alfred Schmidt'in yaptığı

gibi teoride böylesi merkezi bir yere oturmak, böylesi objektif bir politika ve tarih anlayışı olan marksizmi radikal bir şüpheye düşürüyor. Marksist teori için merkezi bir yerde duran praksis kavramı, parti merkezinden, oradaki masasından ya da proleteryanın anavatanından, bütün ülkelerin ezilenlerinin politik aktivitelerini yönlendirmek isteyen herkese karşı bir başkaldırı içerir. Praksis kavramı, teori ve hareketin ya da genel anlamda özne ve nesnenin birlikteliğini varsaydığından, teorinin yanlış bir sapma kabul edilebilecek biçimde yorumlanması yüzünden bu teori-hareket ya da özne-nesne birliktelikleri-ni tek yanlı birbirinden koparmanın sonucu olan kitlelerin idaresinin bir parti yoluyla gerçekleştirilmesine, ortodokslar gibi reformistlerde de görülen bu otoriter tutuma karşıdır. İki anlayış da, kitlelerin kendiliğinden ayaklanmasına karşı, onları tekrar peşlerine takmak için yetersiz teorik bilgilerini ve eğitimlerini söz konusu ederler. Kendisini pratik yararına yüksek teori sahasında ispata girişen praksis felsefesi, geri çekmesi çok da kolay olmayan bir çuvaldızdır adeta.Praksis felsefesi, kendisini kitlelerden üstün gören sözde teorik kadrolarla onların talep ettikleri teori sahasında karşılaşır.

Ama bu kesinlikle kendiliğinden, sonuçları düşünülmemiş bir eylemlilik lehine, teoriye karşı pratikçilik partizanlığı değildir. Hem Adolfo Sanchez Vazquez'in hem de Alfred Schmidt'in Marx yorumlamalarında çok defa kanıtlamaya çalıştığı gibi, teorisizmin, gerekmediği halde, teorik bilgiyle her anlamdaki praksisten daha ilintili olduğu kabul edilir.[18] Bu bakımdan, Schmidt'in tıpkı Sanchez Vazquez gibi, "tarihsel pratiğin aslında teoriden daha teorik" olduğunda ısrar etmesi anlaşılabilirdir.[19]

Reformist ve ortodoks sola yapılan bu isnatlar, bazı okuyuculara tamamen anakronik görünüyor olabilir. Gerçekten de ilk bakışta, ortodoks solun 1989 yılından bu yana görünüşe göre çözüldüğü, reformist solun ise tarihsel olarak ilk projesinden geriye yalnızca ismi kalacak şekilde Avrupa'da giderek daha fazla hükümeti etkileyen ya da kontrol altına alan bir politik yapı olarak kendini yeniden kurduğu ortada. Yüzyılın başında ve kısmen de ikinci dünya savaşından sonraki ilk yıllarda, Avrupa'nın sosyal demokrat partileri, zorunlu ve mümkün bir sosyalizme geçiş fikrinde ısrar ediyorlardı ve reformizm onlar için amaç değil, yalnızca klasik Marksist anlayışı sorgulamaya götüren bir yoldu. Ama bugün anlayışları tamamen değişmiştir. Eğer reformlar genel anlamda hızlandırılmaya devam ederse, sosyalist devrime alternatif bir yol olarak değil, keskin çelişkileri, belki de muhafazakarlar tarafından bile uygulamaya konabilecek önlemler yoluyla ortadan kaldırılacak kapitalizmin devamlılığını garanti altına alacak ve yumuşatacak güvenli bir yol bile olabilir.[20]
Her şeye rağmen bu tartışmalar, teori ve pratik ilişkilerine ilişkin problemler, öznellik-nesnellik ilişkileri, kadrolar ve parti tabanı ilişkileri bütün yakıcılığıyla sürerken, hala büyük önem taşımaktadır. Bugün de hala geçerlidir ki, pratiğin önemine vurgu yapmak, nesnel ilişkileri önemsemeksizin gösterilen basit bir öznellik taraftarlığı değildir. Daha çok, eleştirel felsefede praksis kavramıyla amaçlanan, terminolojik olarak basitçe karşı karşıya konuluveren bu iki kavramın diyalektik ilişkisini kavramak ve önemini anlayabilmektir. Bu anlamda, Alfred Schmidt'in, naif öznellik ve saf nesnelliğin basitçe karşı karşıya konulmasının imkansız olduğunu, tam aksine belli bazı ideoloji ve politik eylem tarzlarında iç içe geçmeye meyilli olduğunu göstermek istemesi anlaşılabilir. Sanchez Vazquez için de merkezi

olan pratik ve bilgi arasındaki bu felsefi problemi Schmidt şöyle ifade ediyor:

> "Sanki öylece kendiliğinden varmış gibi anlaşılan 'kavramsal praksis', 'dünyasız' saf soyut tinsel öznenin kötü bir soyutlamasıdır. Tıpkı öznesiz, kendinde var olan dünya gibi. Gerçek yapıp-etme olarak pratik, epistemolojik bakış açılarına göre düzenlenmiş alternatiflerinin kofluğunu bize gösterir." [21]

Sanchez Vazquez ve Alfred Schmidt ile birlikte söylenebilir ki, dogmatik solun ve reformist solun eleştiriden geçirilmemiş anlayışlarında, mekanik materyalizmin ve idealizmin özgün kombinasyonlarına rastlanabilir. Ama bunun, bu anlayışların temsilcilerinin bilinçli bir tercihi olduğu söylenemez. Bu iki felsefi geleneğin bu tamamen bilinçsiz kombinasyonlarındaki teorik problem örtüktür.[22] Marx da, eleştirel yani düşünümsel biçimde ve tarzda, sonuçta onu, olgun bir praksis kavramına ulaştıran, mekanik materyalizm ile idealizmin kıyaslandığı epistemolojik yazılar kaleme almıştı. (Bu noktada Sanchez Vazquez'in, Feuerbach Üzerine Tezler için yazdığı yorumlara bakılabilir.)

> "İnsanlığın kaçınılmaz-dönüştürücü tarihsel etkinliği göz önünde bulundurulduğunda, en yüksek ontolojik ve epistemolojik prensiplere (ki onların tinsel ya da maddi şekilde kavranıp kavranmaması da fazla yarayışlı değildir) değil, en başından beri pratik, yani etkinlik yoluyla kurulan insani yaşam ilişkilerinin -ontolojik olmayan anlamda- 'maddiliği' ne bakmak gerekir: Üretim ilişkilerine ve sınıf ilişkilerine."[23]

Burada bahsettiğimiz Sanchez Vazquez ve A. Schmidt'in marksizmi yorumlarında, praksis kavramını ele aldıklarında açıkça ortaya çıkan bir farklılık mevcuttur. İkincisi, insansal praksisi öncelikli olarak ekonomik biçimiyle kavrarken, buna karşın birincisi daha çok politik ve sanatsal olarak ele alıyor. Bu farklılık, iki yazarın Marx okumaları sırasında farklı odak noktalarından hareket etmelerinin bir sonucudur. Sanchez Vazquez, çoğunlukla Marx'ın erken yazılarına dayanıp, Kapital'i dışta bırakırken, Alfred Schmidt, "Marx'ın en önemli felsefi yazıları,geleneksel felsefe okulunun dilinden konuştuğu yazıları değildir" anlayışından hareket eder. Bu nedenle, Marx'ın doğa kavramını ele aldığı çalışmasında şunları söyler:

> " başka birçok felsefi Marx yorumlamalarında da görüldüğü gibi, genellikle, Hegel ve Marx arasındaki ilişkiyi anlamada, bugüne kadar fazla değerlendirilmeden bırakılmış, son derece önemli 'Kapital taslakları' yerine,çok büyük ölçüde, Marx'ın orta ve geç dönem ekonomi-politik çalışmalarına yönelindi." [24]

Gerçi Sanchez Vazquez'de, estetik teorisi çalışmalarında yer yer, Marx'ın orta ve geç dönem ekonomi-politik yazılarından, bilhassa da, önemi Schmidt tarafından da belirtilen, Kapital'in taslağından[25] yararlansa da, çalışmalarında özellikle, Marx'ın erken dönem yazılarındaki praksis felsefesine yoğunlaşmıştır. Ama bu yönelim doğrudan, 1960'lı yıllar boyunca "yanlış bir şekilde anlaşılmış ve öylece yayılmış olan, Marx'ın gerçek felsefi düşüncesinin özellikle Paris elyazmalarındaki antropolojiye indirgenmesi"[26] anlayışını paylaştığı şeklinde algılanmamalıdır. Sancez Vazquez daha çok, Alfred Sanchez'in, doğa kavramını ele aldığı çalışmasının ortaya çıkışı ile ilgili ele aldığı bir değerlendirme yazısında ortaya koyduğu düşünceleri paylaşır:

> "40'lı ve 50'li yıllarda, marksistlerin şaşkın bakışları karşısında, genç Marx, neredeyse özel mülkiyet yanlısı bir burjuva düşünüre dönüştü(...). Olgun Marx, genç Marx adına itibardan düşürülmeye çalışıldı ve bu şekilde farklı ideolojik ve politik yorum ve değerlendirmelerin silahı haline getirildi. Genç Marx'ın otantik bir Marx'a dönüşmesi, yalnızca onun elyazmalarının değil, geç dönem eserleri ile marksist düşüncenin oluşum ve kuruluş sürecindeki fikirler arasındaki ilişkilerin dönüştürülmesiyle de ortaya çıktı." [27]

Sanchez Vazquez, althusserci marksizm anlayışıyla arasına sınır çekerek, Marx'ın eserlerinin bölünemezliğinde şiddetli bir şekilde ısrar eder. Onun politik analizlerini başından itibaren genç Marx'a dayanarak yapması, genç Marx'ı daha felsefi bulması ile değil, burada politik ve yaratıcı praksisin, ekonomi-politik eleştirilerindeki üretim ve yeniden üretime, ekonomik döngüyü sürdürülebilir kılan emeğe dayalı praksise kıyasla çok daha fazla ön planda olması ile ilişkilidir. Sanchez Vazquez'in Praksis Felsefesi'nde, bu yaratıcı, özellikle de politik-devrimci praksisin, diğer praksis biçimlerine tercih edilmesi, onun teoriiçi tartışmalarından ziyade, kendi kişisel geçmişine bakılarak daha iyi anlaşılabilir. Onun Marx'a olan ilgisi her şeyden önce, gençlik çağlarındaki politik aktivitesine dayanır.

Sanchez Vazquez'in politik nedenlere dayalı zorunlu sürgünü, kaçınılmaz ve daimi bir politikleşmiş gündelik yaşamı zorunlu kılar. Belki istisnasız değil ama sürgünün ilk yıllarında, göçmenlerin hukuki statüsünden dolayı ortaya çıkan sayısız gündelik problem, politik anlamını ve içeriğini de hissettirir. Sürgün hayatında, politik pratiğin sonuçları, istense de istenmese de baskın bir rol oynar. Buna karşın, politik nedenlerle ülkesini değiştirmek zorunda kalmamış bireylerin hayatında gündelik yaşamın nesnelliği, kendi politik pratiklerinden ve sonuçlarından daha belirleyicidir. Bu nedenle, Sanchez Vazquez'in, politik analizlerinde, üretken praksis yerine politik praksise yönelmesi, teorik motivasyonlarla değil politik pratikten kaynaklanan motivasyonlarla ortaya çıkar.[28]

Sanchez Vazquez'in, Marx'ın eserlerinin bütünlüğü konusundaki Althusser karşıtı tutumuna rağmen, kendi politik analizlerinde, geç dönem Marx çalışmalarını neredeyse devamlı olarak dışta bırakması, kitabının, praksis ve bilginin karşılıklı ilişkilerini temel alan bölümü ile sanki uyumluymuş gibi görünüyor. Ama bunun metodik olması bir şüpheyi yine de ortadan kaldırmıyor. Bu pratikten teoriye doğru çok aceleci bir sonuç çıkarma değil

midir? Sanchez Vazquez'in en önemli yorumlarından olan, Marx'ın en ünlü cümlesi kabul edilebilecek Feuerbach üzerine 11.tez yorumunun bu kadar kestirme olması, bu tezin önemini kaybetmesine yol açmaz mı? Bulunan cevap, felsefeyi, gündelik hayata fazlasıyla bağımlı, basit bir düşünce sistemine indirgemek olmuyor mu? Kolay ve zahmetsiz görünse bile, haklılığını kendi kendisine tayin ediyor görüntüsü vermenin, bir düşüncenin gerçek değerini düşürmeye yol açabileceği sakıncasını göz önünde bulundurmak zorunludur. Böyle durumlarda teori, gerçekliği araçsallaştıran politik bir propaganda haline gelir: "(...) ağıza alındığı anda zaten çoktan yanlışlanmış olur."[29]

Sanchez Vazquez, ilk eseri olan Marx'ın Estetik Üzerine Düşüncelerikitabında olgun Marx'la yakından ilgilenir. Ama tuhaflık şu ki, daha sonraki dönem eserlerinde Kapital ve Grundrisse den hiç söz etmez. Bu değişikliğin sebebi nedir? Aslında Vazquez'in kişisel geçmişiyle ilişkilendirilen gerekçe, Schmidt ve Sanchez Vazquez'in, neden farklı praksis biçimlerini odak noktası olarak aldıklarıyla ilgili bir aydınlatma sunuyor. Ama yine de bu, sürgünden 25 yıldan fazla zaman sonra ortaya çıkan teorik değişikliği açıklayıcı değildir. Bu nedenle, bu sorunun teorik nedenlerine biraz daha girmemiz gerekiyor. Sanchez Vazquez, Las Ideas Esteticas de Marxkitabını, dogmatik marksizmden ilk büyük kopuşu olarak değerlendiriyor. Bu kitapta, sanatsal gelişmelerin toplumsal gelişmelerle olan doğrudan bağlılık ilişkileri ele alınıyor.

> "Sanat ve edebiyat tarihi, estetik duygulanımların ve anlayışların kendiliğinden değişmediğini gösterir. Yaşamının belli bir alanında çoktan ortaya çıkmış derin değişikliklerin çelişkilerinden türeyen sanatsal kriter ve değerlerin değişmezliği ya da direnci bundan ileri gelir." [30]

Sanatın bağımsız ve devrimci gelişimi, zorunlu olarak devrim sonrası bir toplumda da devam ettirilir, örneğin Küba'da da. "Yeni bir duyarlılık, yeni toplum, yeni bir estetik tutum yaratılmak zorundadır, bunlar kendiliğinden ortaya çıkan bir sürecin meyvesi değildirler."[31]

Bu incelememizi, Alfred Schmidt ve Adolfo Sanchez Vazquez'in, ele aldığımız konu için ne kadar önemli iki filozof olduğunu belirterek bitirelim. İkisi de farklı tarzlarda, coğrafi ve dilsel farklılıklarla, 1968 yılının şafağında, günümüze damga vuran felsefi suskunluğa karşı, artık gökyüzüne doğru genişleyen kapitalist üretim biçiminin ölümcül etkilerine karşı, marksist materyalizmi, dogmatik bir saptama düzeyine indirgeme ve küçümsemeye karşı ve tarihte sözde doğrusal yönde nesnelleşmeye doğru bir ilerleme anlayışının daha iyi bir tasvirinden başka bir şey olmayan, özneden arındırılmaya meyilli toplumsal tahayyüle karşı bir teorik cephe açtılar.

Ölümleri büyük bir dönemeç, zorunlu ve mümkün bir kapitalist-olmayan toplum için, eleştirel felsefi-materyalist düşünceyi quand meme (zaten, nasıl olsa) sürdürme ve 20. ve 21. yüzyıl koşulları içerisinde muzaffer kılma çabasında büyük bir kayıptır.

Çeviri: Sezer Karagöz

Kaynaklar

Brecht, Brecht: Flüchtlingsgespräche, Frankfurt am Main: Reclam, 1961.
Gandler, Stefan: Peripherer Marxismus. Kritische Theorie in Mexiko. Hamburg, Berlin: Argument-Verlag, 1999, Reihe: Argument Sonderband, Nr. 270.
Horkheimer, Max und Adorno, Theodor W.: Dialektik der Aufklärung, in: Max Horkheimer: Gesammelte Schriften hrsg. von Alfred Schmidt und Gunzelin Schmid Noerr, Bd. 5: >Dialektik der Aufklärung< und Schriften 1940-1950, hrsg. von Gunzelin Schmid Noerr, Frankfurt am Main: Fischer, 1987.
Marx, Karl und Engels, Friedrich: Die Deutsche Ideologie. Kritik der neuesten deutschen Philosophie in ihren Repräsentanten Feuerbach, B. Bauer und Stirner und des deutschen Sozialismus in seinen verschiedenen Propheten. In: Karl Marx, Friedrich Engels. Werke. Band 3, Berlin (DDR): Dietz, 1969. S. 9-530.
Marx, Karl: Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie. Erster Band. Buch I: Der Produktionsprozeß des Kapitals. Nach der vierten, von Friedrich Engels durchgesehenen und herausgegebenen Auflage (Hamburg 1890): Karl Marx, Friedrich Engels. Werke. Bd. 23, Berlin (DDR): Dietz, 1975.
Marx, Karl: Randglossen zu Adolph Wagners Lehrbuch der politischen Ökonomie, in: Karl Marx, Friedrich Engels. Werke. Band 19, Berlin (DDR): Dietz, 1962.
Sánchez Vázquez, Adolfo: Demokratie, Revolution und Sozialismus. Übers. Stefan Gandler. In: Diskus. Frankfurter StudentInnenzeitung, Frankfurt am Main, Juli 1990, Jg. 39, Nr. 3, S. 43-49.
Sánchez Vázquez, Adolfo: Ensayos de arte y marxismo, México, Grijalbo, 1984.
Sánchez Vázquez, Adolfo: Filosofía de la praxis, 2. Aufl., verb. und erw., México, Grijalbo, 1980, Reihe: Teoría y praxis, Nr. 55. [Englische Übers.: The philosophy of Praxis. Übers. Mike Gonzales. Atlantic Highlands, N.J.: Humanities Press, 1977 und London: Merlin Press, 1977.]
Sánchez Vázquez, Adolfo: Filosofía y economía en el joven Marx. Los Manuscritos de 1844, México, Grijalbo, 1982.
Sánchez Vázquez, Adolfo: Las ideas estéticas de Marx. Ensayos de estética marxista, México, Era, 1986, 14. Nachdruck (Erstauflage: 1965). [Englische Übers: Art and society. Essays in Marxist Aesthetics. Übers. Maro Riofrancos. New York: Monthly Review Press, 1974; und London: Merlin Press, 1974.]
Sánchez Vázquez, Adolfo: Überprüfung der sozialistischen Idee angesichts ihrer Kritiker. Übers. Wolfgang Gabbert. In: Miloš Nikolić (Hrsg.), Der Sozialismus an der Schwelle zum 21.Jahrhundert. Bd. 2. Berlin (West): Argument-Verlag, 1985, Argument-Sonderband Nr. 136, S. 111-115.
Sánchez Vázquez, Adolfo: Die Utopie des Don Quijote. Übers. Nana Badenberg. In: Das Argument. Zeitschrift für Philosophie und Sozialwissenschaften, Hamburg, Jan. – Feb. 1994, Jg. 36, Nr. 203, Heft 1, S. 79-84.
Saussure, H. B. de: Premières ascensions au Mont Blanc: 1774-1787, París, F. Maspero, 1979.
Schmidt, Alfred: Der Begriff der Natur in der Lehre von Marx. 4., überarb. und verb.

Aufl. mit e. neuen Vorw. Hamburg : Europäische Verlags-Anstalt, 1993 (Erstauflage: 1962).
Schmidt, Alfred: Drei Studien über Materialismus. Schopenhauer. Horkheimer. Glücksproblem. München/Wien, Hanser, 1977.
Schmidt, Alfred: "Einleitung". In: Schmidt, A. (Hrsg.): Beiträge zur marxistischen Erkenntnistheorie, S. 7-17, Frankfurt am Main, Edition Suhrkamp, 1969.
Schmidt, Alfred: "Praxis" In: Krings, H., Baumgartner, H.M. y Wild C. (Hrsg.): Handbuch Philosophischer Grundbegriffe, Bd. 4: S. 1107-1138, München, Kösel, 1973.
Schmidt, Alfred: Herrschaft des Subjekts. Über Heideggers Marx-Interpretation, in: Martin Heidegger. Fragen an sein Werk. Ein Symposion, Stuttgart, 1977, S. 54-65.
Schmidt, Alfred: Der strukturalistische Angriff auf die Geschichte. In: ders. (Hrsg.): Beiträge zur marxistischen Erkenntnistheorie. Frankfurt am Main: Edition Suhrkamp, 1969. S. 194-265.
Schmidt, Alfred: Zum Erkenntnisbegriff der Kritik der politischen Ökonomie. In: Walter Euchner und Alfred Schmidt (Hrsg.): Kritik der politischen Ökonomie heute. 100 Jahre „Kapital". Referate und Diskussionen vom Frankfurter Colloquium 1967. Gekürzte Studienausgabe. Frankfurt am Main: Europäische Verlagsanstalt, 1972. S. 30-43.
Shelley, Percy Bysshe: "Mont Blanc, Lines written in the vale of Chamouni". In: Shelley, M.W. (Hrsg.), History of a Six Weeks' Tour, Faksimilie-Nachdruck: Oxford, Woodstock, 1989. (Original: Londres, Hookham, 1817.)

Dipnotlar

1 Krş.:" Diyalektik marksizmin bilgi-teorisine yaklaşım tarzı, Marx ve Engels'in, kurgusal temelini kabul etmeksizin, Hegel'in Kant eleştirisini kabul ettiğini gösteriyor. Hegel ile birlikte fenomenlerin bilgisine erişebileceğimizi iddia ediyor, Kant ile birlikte (tabi ki Saf Aklın Eleştirisi'ne dayanarak değil), madde ile formun ve bilgi-teorisinde özne ile nesnenin özdeş olmadığını vurguluyorlar. Bu şekilde ifade edilmemiş olsa da, sanki "konstitusyon problemi"ne dair yeni bir materyalist yaklaşım getiriyor gibi…"(Alfred Schmidt, Einleitung. In: ders. [Hrsg.]: Beiträge zur marxistischen Erkenntnistheorie. Frankfurt am Main: Edition Suhrkamp, 1969. S. 7-17, hier: S. 10 f.)
2 Örneğin birkaç yıl evvel Alfred Schmidt, "Marx'ın Öğretisinde Doğa Kavramı" kitabında savunduklarını savunmaya devam edeceğini söyledi. Max Horkheimer ile onun sürgün sonrası erken dönem yazılarına ilişkin açıkça kinayeli bir şekilde, eski yazılarını depoya kilitlemeyeceğini söyledi. (Persönliche Mitteilung, 1993.)
3 Sánchez Vázquez, Adolfo: Filosofía de la praxis, 2. Aufl., verb. und erw., México, Grijalbo, 1980, Reihe: Teoría y praxis, Nr. 55, S. 153.
4 Agy.
5 Agy. S. 153 f.
6 Sanchez Vazquez başka bir yerde, Gramsci'nin bu pozisyonunu, yine Gramsci'nin kendi sözleriyle "mutlak içkincilik", "mutlak tarihselcilik", ve "hümanizm" olarak adlandırır. (Agy. S. 56.)
7 Alfred Schmidt, Der Begriff der Natur in der Lehre von Marx. 4., überarb. und verb. Aufl. mit e. neuen Vorw. Hamburg : Europäische Verlags-Anstalt, 1993 (Erstauflage: 1962), S. 204.
(vurgular Stefan Gandler'e ait) Başka bir yerde yine aynı şekilde formüle ediyor: " Tüm diğer materyalizmler gibi diyalektik materyalizmde dış doğanın yasalarının ve hareket biçiminin, tüm bilinçten bağımsız ve ona dışsal olduğunu söyler. Ama bu kendinde olma (an sich) yanlızca, doğayı bizim kıldığımızda (zum für uns), doğa, insani-toplumsal amaçların içine dahil edildiğinde mühim hale gelir. (Agy. S. 55, Vurgular S.G.)
8 Alfred Schmidt, Praxis. In: Hermann Krings, Hans Michael Baumgartner, Christoph Wild (Hrsg.),

Handbuch Philosophischer Grundbegriffe. Studienausgabe. Bd. 4. München: Kösel, 1973. S. 1107-1138, hier: S. 1117. Vurgular S.G.

9 Agy.Dil alanındaki bu durum, edebiyatta da görülecektir. Tarihsel olarak mutlak fethi çoktan gerçekleşen doğanın, edebiyatta el değmemiş halinin keşfi bir saniye bile sürmez. İngiliz şair Percy Bysshe Shelley, 1786'da gerçekleşen ilk tırmanışın ardından, sonraki 30 yıl boyunca 5 kez daha tırmanılmasından sonra bile, 1816'da aynı adlı şiirinde Mont Blanc'ı (Alplerin en yüksek zirvesi, çev.) hala 'uzak, sakin ve erişilmez' olarak betimliyor. (Percy Bysshe Shelley, Mont Blanc. Lines written in the vale of Chamouni. In: Mary Wollstonecraft Shelley, History of a Six Weeks' Tour. London: Hookham, 1817. Faksimile-Nachdruck: Oxford: Woodstock, 1989, Zeile 97.)

10 Alfred Schmidt, Praksis, a.g.y Schmidt devam ediyor: "Her ikisi de tabi ki özdeş hale gelmeksizin birbirleriyle iç içe geçerler; insanlar daima 'tarihsel doğa'yı ve 'doğal tarihi' deneyimlerler." (Alfred Schmidt, Praksis, a,g.y de Schmidt'in referans aldığı yer: Karl Marx, Friedrich Engels, Alman İdeolojisi, Feuerbach, B.Bauer ve Stirner'in ve alman felsefesinin çeşitli peygamberlerinin şahsında yeni alman felsefesinin eleştirisi. In: Karl Marx, Friedrich Engels. Werke. Band 3, Berlin (DDR): Dietz, 1969. S. 9-530, hier S. 43.)

11 Yüksek zirvelere, özellikle de Alplere ilk tırmanışlar, dışsal, bakir doğa ya da madde ile öznellik ya da praksisin ilişkileri açısından olağanüstü örneklerdir. Bakir bir doğa tasarımı, belirli bir andan itibaren, gizli ama elde edilebilirliği tasavvur edilebilir inanılmaz bir cezbeye de sahiptir. Doğanın tasavvur edilmeye başlandığı andan itibaren, ele geçirilebilirliği düşüncesi potansiyel olarak zaten mevcuttur. Bekaretinin oradan kaldırılması böylece gerçekleşir. Tarihsel bilgimize göre, insanın tırmandığı ilk yüksek zirve, Avrupa'nın en yüksek tepesi olan Mont Blanc'tır. Bu ilk Alp zirvelerine tırmanış, Fransız devriminden 3 yıl önce gerçekleşmiştir. Bu yanlızca endüstriyel gelişmeyi değil, dış doğada, görünüşte ulaşılamaz olana ulaşma sonrası, bu tür arzu ve talepleri kışkırtan ve mümkün hale getiren ideolojik gelişmeyi de gösterir.

Mont Blanc'a ilk tırmanan insanlar olan rehber Jaques Balmat ve tıp doktoru Michel Paccard, zaten Chamonix sakinleriydiler. (Mont Blanc'ın eteklerinde bulunan bir yerleşim yeri, çev.) Öyle olsa da, Mont Blanc'a ilk tırmanış için bir ödül koymuş olan doğabilimci Horace Benedict de Saussure'ün ilanı üzerine bu işi gerçekleştirdiler. 1 yıl sonra De Saussure, 18 destekle birlikte, birkaç gün içerisinde kendisi de zirveye ulaştı. Çeşitli ölçüm aletleriyle, masa ve sandalye ile donatılmış olarak orada yaklaşık 4 buçuk saat geçirdi. Diğer higrometrik deneylerin yanında suyun kaynama noktasını da ölçtü. Ayrıca kendi vücudunda gözlemlediği değişiklikleri de not etti.

(Krş.: Horace Bénédict de Saussure: Premières ascensions au Mont-Blanc: 1774-1787. Paris: F. Maspero, 1979.)

12 Alfred Schmidt, Der Begriff der Natur in der Lehre von Marx, a.a.O. S. 96. Vurgular S.G.

13 Agy. S. 97. Vurgular S.G.

14 Agy. S. 99.

15 "Feuerbach gibi Marx'ta 'dışsal doğanın önceliği'nden bahseder. Tabi ki, tüm öncelik meselesi, uzlaşımın içerisinde ifadesini bulur." (Agy. S. 18 f., Alfred Schmidt burada Marx'tan alıntılıyor: Karl Marx, Friedrich Engels: Deutsche Ideologie. Berlin, 1953. S. 44.)

16 Alfred Schmidt, Der Begriff der Natur in der Lehre von Marx. a.g.y. S. 19 f.

17 Alfred Schmidt, Praxis, a.b.y. S. 1117. Schmidt burada Marx'tan alıntılıyor: Karl Marx und Friedrich Engels, Die Deutsche Ideologie. Berlin, 1953, S. 452 f. (Seitengleich mit: Karl Marx, Friedrich Engels. Werke. Band 3, Berlin (DDR): Dietz, 1969, S. 5-530.)

18 Brecht'te Flüchtlingsgespräche (Göçmen Konuşmaları)'de, entelektüel karakterin, proleter karaktere itirafı kısmında benzer bir düşünce ileri sürüyor: "(...) aklıma filozof Hegel geliyor, kütüphaneden, onu felsefi olarak alt edebilmek için, birkaç kitabını almıştım." (Bertolt Brecht, Flüchtlingsgespräche, Frankfurt am Main: Reclam, 1961, S. 76, Vurgular S.G.) Tabi bu olumsuz anlamda, yani teorisizmin ironik eleştirisi olarak anlaşılmalıdır yoksa basit proleterya kültürü olarak değil. Kendisini komünist partili olmaya götüren dönüşümü klasikler yerine eğitim kitapları ile gerçekleştirmiş ve aşırı pohpohlanmış işçi sınıfının sahte yeteneklerinin alaya alındığı bu ironide işçi karakteri, Hegel ile ilgili: "Bize onun kitaplarından özetler verdiler. İnsan aynı kansere tahammül ettiği gibi tahammül etmelidir ona da." diyor. (Agy. S. 78.)

19 Alfred Schmidt, Der Begriff der Natur in der Lehre von Marx, a.g.y. S. 204.
20 Bu, kötü niyetli bir suçlama değil, Avrupa sosyal demokrasisinin yeni parti ve hükümet programına yönelik genel bir değerlendirmedir. Bugün neredeyse hiçbir sosyal demokrat, bu programın kapitalizm yanlısı olduğunda tereddüt etmez.
En iyi zamanlarında bile, parti olarak, sosyal-teorik bir kavramsal netlik ortaya koyamaz ve herşeye rağmen sosyal demokrasiyi kendisi için kullanırken, Almanya'da hükümet organlarında yer almaya başlamaya kadar yükselen Yeşiller Partisi bu noktada sessizdir.
21 Alfred Schmidt, Praxis, a.g.y. S. 1115.
22 Krş: " Marx, idealist ve materyalist düşünce motiflerinin bir kombinasyonunu yapmadı, (bu pür bir eklektizm olurdu) aksine, tüm dolayımsızlığın uzlaşımsallığı düşüncesini (Kant'tan Hegel'e kadar farklı nüanslarla var olan) kendi idealist kavranışına karşı çevirdi."(Alfred Schmidt, Einleitung, a.g.y. S. 11.)
23 A.g.y. Schmidt'in alıntıladığı yer: Karl Marx, Randglossen zu Adolph Wagners Lehrbuch der politischen Ökonomie, in: Karl Marx, Friedrich Engels. Werke. Band 19, Berlin (DDR): Dietz, 1962, S. 362, (Vurgular Marx'ın.)
Schmidt burada, Mao'dan bir alıntıyla devam ediyor: "Bu yanlızca toplumun, doğa karşısında eriştiği gücün gerçekliğinin ölçüsünü yansıtmakla kalmıyor, aynı zamanda insanın bilme etkinliğinin ne ve nasıl olduğunu, onun ufkunun nereye kadar gideceğini de belirliyor."(Alfred Schmidt, Einleitung, a.g.y. S. 11.)
24 Alfred Schmidt, Der Begriff der Natur in der Lehre von Marx, a.g.y. S. 9.
25 Örneğin bkz.: Adolfo Sánchez Vázquez, Las ideas estéticas de Marx. Ensayos de estética marxista, México, D.F.: Era, 1986, 14. Wiederauflage (1. Aufl. 1965), insb. Kapitel 7 El trabajo asalariado y la actividad artística, S. 201-215 und Kapitel 10 Producción y consumo (creación y goce), S. 222-227.
26 A.g.y.
27 Adolfo Sánchez Vázquez, Filosofía y economía en el joven Marx. Los Manuscritos de 1844. México, D.F.: Grijalbo, 1982, S. 227.
28 Bertolt Brecht aynı şekilde göçmenlik ile teoriyi ele alma biçimi arasında bir bağlantı görüyor: "Diyalektik için en iyi okul göçmenliktir. En keskin diyalektikçiler hep mültecilerdir. Onlar değişimlerden dolayı mültecilerdir ve değişimlerden başka bir şeyi çalışmazlar. Farkına vardıkları küçücük işaretlerden çok büyük sonuçlar çıkarırlar. Karşıtları zafer kazandığında bunun neye mal olduğunu hesaplarlar ve karşı koymak için keskin bir bakışa sahiptirler."(Bertolt Brecht, Flüchtlingsgespräche, a.g.y. S. 79.)
29 Max Horkheimer und Theodor W. Adorno, Dialektik der Aufklärung, in: Max Horkheimer: Gesammelte Schriften, hrsg. von Alfred Schmidt und Gunzelin Schmid Noerr, Bd. 5: >Dialektik der Aufklärung< und Schriften 1940-1950, hrsg. von Gunzelin Schmid Noerr, Frankfurt am Main: Fischer, 1987, S. 287.
30 Adolfo Sánchez Vázquez, Las ideas estéticas de Marx, a.a.O. S. 227.
31 A.g.y.

Anarşizm

Alm. Anarchismus. – Ar. fauḍawīya. – Fr. anarchisme. – İng. anarchism. – İsp. anarquismo. – Rus. anarhizm. – Çince wu zhengfu zhuyi 吴政富主义

"Egemenliğin yokluğu" (Herrschaftslosigkeit) anlamında "anarşi" kavramı eski Yunanca'dan gelir ve daha çok olumsuz bir tınıya sahiptir; "anarşist" kavramı Fransız Devrimi'nde ortaya çıktı ve genellikle Jakobenleri aşağılamak için kullanıldı (**Ludz** 1972, 80). Anarşizm, daha önceleri de bazı çabalar olsa da, örneğin William **Godwin**'in *Enquiry Concerning Political Justice* (1793)'ında ve Max **Steiner**'in (Johannes Kaspar **Schmidt**) *Der Einzige und sein Eigentum* (1845)'da ancak 1848'den sonra politik teori olma yönünde ilerleme kaydetti. Özellikle Pierre-Joseph **Proudhon** (1809-1865), Michail **Bakunin** (1814-1876) ve Peter **Kropotkin** (1842-1921) anarşist teoriyi geliştirdiler. Yaygınlaşmasına ise diğerlerinin yanı sıra şu isimler katkı yaptı: Martin **Buber**'le birlikte 1908'de Sosyalist Birlik'i (Sozialistischer Bund) kuran Erich **Mühsam** (1878-1934) ve Gustav **Landauer** (1870-1919), Max **Nettlau** (1865-1944), Augustin **Souchy** (1892-1984), Rudolf **Rocker** (1873-1958), Alexander **Berkman** (1870-1936) ve Emma **Goldmann** (1869-1940).

Anarşizmin uluslararası işçi hareketindeki en büyük etkisi 1870 ile 1914 yılları arasında oldu. Ancak Birinci Dünya Savaşı ve Rus Devrimi, bir kaç istisnaya rağmen (1927'e kadar Çin ve 1939'a kadar İspanya), çoğu ülkede [anarşizmin] çöküşüne yol açtı. Anarşizm birçok ülkede sendikal hareketle bağlantılı olarak Anarko-Sendikalizme dönüştü. 1960'lı ve 1970'li yıllarda anarşizm tekrar yaygınlaşmaya başladı ama bu kez çoğunlukla işçi hareketi dışında uluslararası gençlik protestolarının etkisiyle. 1970'lerin ortasından itibaren ABD'deki feminist tartışmalar içinde yeni bir teori yönelimi olarak, izleyen yıllarda Avrupa'da da taraftar bulan "anarkafeminizm" geliştirildi. Anarkafeministlerin temsilcileri arasında Carol **Ehrlich**, Peggy **Kornegger**, Nancy **Evechild**, Margot **Rideau**, Beverly **Adams** ve Mary **Hastings** sayılmaktadır. **Kropotkin**'in komünist anarşizmine, Emma **Goldmann**'ın yazılarına ve feminist teoriye gönderme yaparak bir yandan anarşist gruplar içindeki patriyarkal yapıları ve teoremleri eleştiriyorlardı; bir yandan da kendilerini her türlü egemenliğe karşı çıkamamakla itham ettikleri sosyalist feministlerden ayırıyorlardı (**Ehrlich/Kornegger** 1979; *Schwarzer Faden*, 1988; **Kamann** 1991). Batı Avrupa'da 1980'li yıllardan beri otonom harekette hiyerarşik örgüt yapılarına yönelik eleştiri ya da doğrudan eylem biçimleri gibi anarşist prensipler rol oynamaktadır.

Zaman içinde geniş bir anarşist teori yelpazesi oluşmuş olsa da bazı temel ortak yönler tespit edilebilir. Anarşizmin *amacı* tüm insanların gönüllü birliğidir. Bu amaca ulaşmak için iki koşul yerine getirilmelidir. Negatif koşul, devletin ya şiddetle parçalanarak ya da dikkate alınmayarak tamamen ortadan kaldırılmasıdır. Pozitif koşul ise ulaşılmak istenen özgür birliği önceleyen organizasyon biçimleri ve mücadele araçlarıyla eskisi içerisinde yeni toplumu kısmen kurmaktır.

Anarşizm ile Marksizmin ilişkisi sık sık değişikliğe uğradı. Proudhon ve başka erken anarşistler Marksizmi reddederken, 1870'lerde ve 80'lerde birçok anarşist ekonomi ilişkilerinin eleştirisine dayanarak Marksist olmuşlardır; bu dönemde(n) **Bakunin**, Carlo **Cafiero** ve başka anarşistler Marksist düşüncenin bir kısmının yaygınlaştırılmasını desteklemişlerdir. 1890'lı yıllarda ve daha sonrasında ise örneğin Christiaan **Cornelissen**'in kapsamlı **Marx** eleştirisinde ifadesini bulan yeniden bir kopuş oldu. 1960'lar ve 70'lerde anarşizmin ikinci dalgasında kısmi olarak, bazı anarşistler tarafından (örneğin Daniel **Guérin**) tekrar Marksizm ile yakınlaşma denemeleri oldu.

Max **Stirner**'in (1806-1856) radikal bireyciliği ile tartışma **Marx** ve **Engels**'e *Alman* İdeolojisi'ndeki öz-anlayışlarını teorik olarak geliştirmelerine yardımcı oldu. **Stirner**'in *Der Einzige* eserini eleştirel olarak inceleyerek kendi teorilerini geliştirmede kurucu (Konstitutiv) öneme sahip bir dizi kavrama ulaşmışlardır. (Marx-Engels-Werke – MEW 3, 101f; Labica 1983, 55f). Marx Proudhon (MEW 4, 63f) ve Bakunin (örneğin MEW 18, 597f) ile ayrıntılı biçimde tartışır. Ancak genel olarak anarşizm üzerine incelemeleri görece sınırlıdır. **Marx ve Engels** anarşizmi işçi hareketinin çocukluk hastalığı olarak görürler. **Marx** 1871'de şöyle der: "[Bakunin'in] çocuk masalı işçi hareketinin reel koşullarının daha çok az gelişmiş olduğu İtalya'da ve İspanya'da yankı buldu (ve belli oranda da tutundu)" (MEW 33, 329); ve **Engels** de 1877'de İtalya üzerine şöyle yazar: "Emekçi kitlede kendilerini sömürenlere karşı coşkulu ama büyük oranda belirsiz bir sınıfsal nefret hâkimken, bir devrimci işçi unsurunun öne çıktığı her yerde genç avukatlardan, doktorlardan, edebiyatçılardan, katiplerden oluşan bir grup, **Bakunin**'in kişisel emri altında gücü ele geçirdi. [...] Hareket [...] çocukluk dönemindeyken tüm bunlar oldukça başarılı oldu." (MEW 19, 91f) Daha sonra (1894) Engels işçi hareketi üzerindeki erken anarşist etki üzerine şunları yazar: "Kitle hareketleri başlarda tüm kitle düşüncesi çelişkiler, belirsizlikler, bağlamsızlıklar çerçevesinde hareket ettiği için mutlaka bulanıktır; aynı zamanda başlarda peygamberlerin içinde oynadığı rol nedeniyle de belirsizdir. Bu bulanıklık kendisini en az dışarıdaki ortak düşmanla mücadele ettikleri şiddette birbirleriyle mücadele eden çok sayıda hizibin oluşmasında gösterir." (MEW 22, 460)

Anarşizm ile Marx ve Engels arasında son erek bağlamında bir farklılık yoktur. "Bilimsel sosyalistler" de birleşmiş üreticilerin "metabolizmasının doğayla ilişkisini ortak denetimleri altına aldıkları" ve böylece "kendinde amaç olarak bilinen insansal güçlerin gelişiminin" mümkün olduğu özgürlükler dünyasını amaçlıyorlardı (MEW 25, 828).

Anarşizmle farklılaşma son amaca ulaşmada izlenecek yol konusunda başlıyor. İlk farklardan biri, anarşistlere göre tüm diğer ilerlemelerin ön koşulu olan devletin ortadan kaldırılması konusunda ortaya çıkıyor. Marx ve Engels'e göre böyle bir uygulamanın ancak "onunla bir örgütlü sınıfın diğer bir sınıfı bastırma ihtiyacının kendiliğinden ortadan kalktığı sınıfların ortadan

kaldırılmasının zorunlu bir sonucu olarak" (MEW 7, 288; krş. MEW 19, 7) bir anlamı olur. Anarşistlerse olayı tepetaklak etmek isterler: "Proleter devrimin devletin politik örgütünü ortadan kaldırmakla başlaması gerektiğini söylerler. Ancak proletaryanın zaferinden sonra önünde bulacağı tek örgüt devlettir. Bu devlet yeni işlevlerini yerine getirebilmek için önemli değişiklikler geçirmek zorunda olabilir. Ama onu tam bu zamanda parçalamak yeni zafer kazanmış olan proletaryanın ele geçirmiş olduğu iktidarı kullanabilmesini, kapitalist karşıtlarını baskı altında tutmasının ve toplumun ekonomik devrimini gerçekleştirebilmesinin aracı olan tek organizmayı da parçalamak anlamına gelir."(MEW 19, 344f)

Doğrudan bu farklılıkla bağlantılı ikinci bir görüş ayrılığı bulunmaktadır. Anarşizm, prensip olarak politika yapmama ve seçimlere ve parlamentoya katılmama yanlısıyken, Marx ve Engels bu tarz bir vazgeçmenin mutlaka işçi sınıfının güçsüzleşmesine yol açacağı kanısındadırlar: "Gerçek yaşamın praksisi, mevcut hükümetlerin işçileri maruz bıraktığı politik baskı –politik amaçlara dair olsun, sosyal sosyal amaçlara dair olsun– işçileri politika yapmaya zorlar – onlar istesin ya da istemesin. Onlara politikadan uzak durmayı vaaz etmek, onları burjuva politikasının kucağına atmak demektir." (MEW 17, 416; krş. MEW 33, 389)

Üçüncü bir temel fark önceleyici örgütlenme biçimleri konusundadır. Gönüllü birlik prensiplerine göre kurulan bir işçi hareketi hep yeni yenilgilere mahkûmdur: "Tam da şimdi" diye yazar **Engels** "elimizle ayağımızla kendimizi savunmamız gerekirken, proletarya her gün ve saat kendisini dayatan mücadelenin ihtiyaçlarına göre örgütlenmemeli, onun yerine bazı fanteziseverlerin gelecekteki belirsiz toplum tahayyüllerine göre örgütlenmeli, öyle mi! [...] Güçlerin birleştirilmesinden, ortak hareket etmeden artık bahsedilmiyor. Eğer her bir seksiyonda azınlık çoğunluğa tabi olursa özgürlük ilkelerine aykırı davranmış ve otoriteyi ve diktatörlüğü amaçlayan ilkeleri tanımış olur!" (MEW 17, 477f) "Paris Komünü'nde biraz daha fazla otorite ve merkezileşme olsaydı burjuvazi karşısında zafer kazanırdı. Zaferden sonra istediğimiz gibi örgütlenebiliriz ancak mücadele için tüm güçleri birleştirme ve ortak saldırı noktasına yöneltme bana önemli gözüküyor. Eğer birileri bana bunun otorite ve merkezileşme olmadan olmayacağını ve bu iki şeyin de mutlaka lanetlenmesi gereken şeyler olduğunu söylerse, o zaman böyle konuşanlar bence ya devrim nedir bilmiyorlar ya da sadece sözde devrimcilermiş gibi geliyor." (MEW 33, 372f)

Sonraki Marksist gelenekte **Marx** ve **Engels**'in eleştirilerinin çeşitli unsurları hep yeniden tekrar edilmiştir (örneğin **Lenin**, Lenin Werke – LW 25, 449f); ancak bu esnada anarşizmi işçi hareketinin doğal bir parçası olarak görmeyip, dışarıdan, yanıltıcı (küçük)burjuva bir etki olarak görme eğilimi de gelişiyor. Georgij **Plechanow** –anarşist saldırıların etkisi altında– anarşistleri taktikleri sadece burjuvaziye yarayan, "tedavisi olmayan zihinsel kansızlık tarafından yenilgiye uğramış, *yıkımın ütopyacıları*" olarak tanımlamıştı. "Anarşistler arasında gerçekten ken-

di sınıflarının iyiliğini isteyen ve iyi olduğunu düşündükleri dava için kendini feda eden işçiler varsa onların bu kampta yer alması sadece yanlış anlamadan kaynaklanıyor. Proletaryanın kurtuluşu için mücadeleyi sadece anarşistlerin ona vermeyi amaçladıkları biçimiyle tanıyorlar. Daha fazla bilgilendirildiklerinde bize geleceklerdir." (1894, 72,83) Lenin anarşizmi proletaryanın değil, "yolundan çıkarılmış entelektüellerin ya da lümpen proletaryanın mentalitesinden" ortaya çıkmış "çaresizliğin ürünü" olarak görüyordu. (LW 5, 334f).

Anarşizmin Marksist analizinde yeni unsurlar 1917 Rus Devrimi'nden sonra gün yüzüne çıkmıştır. Nikolai **Bucharin** klasik eleştiriye iki yeni düşünce ekliyor. Birincisi, son amaç (devletsiz bir toplum) aynı olmasına rağmen bu açıdan da önemli bir farklılık olduğuna işaret eder: Komünistler "büyük fabrikaların merkezileşmiş ve planlı organize edilmiş üretimini, sonuçta tüm dünya ekonomisinin organizasyonunu" amaçlarlar. Anarşizm ise "yapılarının özleri gereği büyük ekonomi gerçekleştiremeyecek olan, aralarında 'anlaşmalar' yapan ve bir gönüllü sözleşmeler ağı ile birbirleri ile bağlı olan küçük komünler [ister]" (1918, 7). **Bucharin**'e göre ikincisi, anarşizm *devrim öncesi* aşamada pekâlâ olumlu bir rol oynayabilir: "İşçi Devrimi'nin iki yönü vardır: yıkıcı yönü ve yaratıcı-kurucu yönü. Yıkıcı yön öncelikle burjuva devletin yıkılmasında kendini gösterir. [...] Burjuva devlete yönelik bu yıkım işinde anarşistler olumlu bir rol oynayabilirler. Ama organik olarak bir 'yeni dünya' yaratmada yeteneksizdirler. Ve proletaryanın iktidarı ele geçirmesinden sonra, ağırlık sosyalizmin kurulmasına verildiğinde anarşistler bu kuruluşu vahşi organizasyon karşıtı aksiyonlarla rahatsız etmek suretiyle neredeyse tamamen olumsuz bir rol oynarlar." (A. y., 14)

1920'de Antonio **Gramsci**'de de nüanslı bir yorumun izleri görülür: O anarşizmi soyut, "sonsuz" bir gerçeklik fikrine dayanan bir konsept olarak görür: "Anarşizm işçi sınıfına ve sadece işçi sınıfına özgü bir anlayış değildir: Anarşistlerin sürekli 'zaferinin', sürekli 'haklı olmasının' nedeni de budur. Anarşizm her baskılanmış sınıfın esas yıkıcı anlayışıdır ve her egemen sınıfın yaygın bilincidir." (*Discorso agli anarchici*, 1920, ON I, 398; krş. Z 1980, 54) Gerçekten devrimci olan gerçeklik ise mutlak olan değil, "*belli* bir gerçekliktir" ("una 'verita' determinata"), çünkü pratik gerçeklik gerçekten de vücut bulur, güncel bilinci coşkuyla doldurur ve ona itici güç olur, kitlenin kendisinin derin hareketlerinde ve gerçek başarılarında hayata geçer" (a. y. 397; 53). Yine de ona göre komünizm ve anarşizm arasında bir diyalog mümkün ve gereklidir. Çünkü anarşizmin soyut gerçeklik kavramında da asi bir duruş içre olabilir. Ama burada entelektüellerle yani bu işi iş olarak yapan ideologlarla [Berufsideologen] işçiler arasında bir ayrım yapmak gerektiğini belirtir: "Entelektüeller için anarşizm bir idoldür; günümüzdeki ve gelecekteki özel edimleri için bir varoluş gerekçesidir: İşçi devleti gerçekten de aynı burjuvalar için olduğu gibi anarşist ajitatörler için de bir 'devlet', özgürlüğün kısıtlanması, bir zor [aygıtı] olacaktır. Liberter işçiler için anarşizm burjuvaziye karşı mücadelede bir silahtır; devrimci coşku ideolojiyi

aşacaktır; mücadele ettikleri devlet gerçekten ve tek olarak burjuva kapitalist devlettir ve aslında devletin kendisi değildir, devlet fikri; ortadan kaldırmak istedikleri mülkiyet genel olarak mülkiyet değil, mülkiyetin kapitalist biçimidir." (A. y.., 399; 56)

1920'li yılların ikinci yarısından sonra **Bucharin** ve **Gramsci**'nin yaklaşımları daha eski olan **Plechanow** ve **Lenin**'i temel alan yorumların gölgesinde kaldı; anarşizmin işçi hareketi içinde asal olmayan küçük burjuva unsur olduğu tekrar egemen yaklaşım haline geldi. 1960'lı ve 1970'li yılların yeni anarşizminin çoğunlukla proleter olmayan karakteri bu yaklaşımı onaylarmış gibi görünmektedir (krş. **Frei** 1971).

Kaynakça

M. **Bakunin**, Staatlichkeit und Anarchie und andere Schriften, yay. H. Stuke, Frankfurt/M-Berlin/W-Wien 1972; N. **Bucharin**, *Anarchismus und wissenschaftlicher Kommunismus*, Hamburg 1918; A. **Carter**, *Die politische Theorie des Anarchismus* (1971), Berlin/W 1988; C. Cornelissen, *Théorie de la valeur. Réfutation des théories de Rodbertus, Karl Marx, Stanley Jevons et Böhm-Bawerk*, Paris 1903; A. **Dadà**, *L'anarchismo in italia: fra movimento e partito. Storia e documenti dell'anarchismo italiano*, Milano 1984; C. **Ehrlich**, P. **Cornegger**, *Anarchafeminismus*, Berlin/W 1979; B. **Frei**, *Die anarchistische Utopie*, Frankfurt/M 1971; W. **Godwin**, *Enquiry Concerning Political Justice and its Influence on General Virtue and Happiness* (1793), in: *Political and Philosophical Writings of William Godwin*, C. 3 ve 4, yay. M. Philip, Londra 1993; E. **Goldmann**, *Das Tragische an der Emanzipation der Frau*, Berlin/W 1987; E. Goldmann, *Gelebtes Leben*, Berlin/W 1978-80; D. **Guérin**, *Anarchismus. Begriff und Geschichte*, Frankfurt/M 1967; D. Guérin, *Pour un marxisme libertaire*, Paris 1969; F. **Kamann**, "Der Anarchafeminismus als Radikalisierung des Feminismus", in: H. J. Degen (Yay.), *Anarchismus heute. Positionen*, Berlin 1991, 91-101; F. **Kool**, E. **Oberländer** (Yay.), *Arbeiterdemokratie und Parteidiktatur*, Olten-Freiburg/Br 1967; P. **Kropotkin**, *Die Eroberung des Brotes* (1892), Bern-Grafenau 1989; P. Kropotkin, *Gegenseitige Hilfe in der Tier- und Menschenwelt* (1902), Leipzig 1904 (tekrar Grafenau 1989); G. **Labica**, "Anarchismus", in: *Kritisches Wörterbuch des Marxismus* 1, 1983, 54-58; P. C. **Ludz**, "Anarchie", in: *Geschichtliche Grundbegriffe*, 1972, 49-109; G. **Plechanow**, *Anarchismus und Sozialismus*, Berlin 1984; P. J. **Proudhon**, *Oeuvres complètes*, Paris 1968-1976; *Schwarzer Faden*, Sondernummer Feminismus-Anarchismus, Grafenau 1988; P. **Thomas**, Karl Marx and the Anarchists, Londra 1980.

Marcel van der Linden
Çeviri: Yasemin Ahi

▶ Adem-i Merkeziyetçilik, Anarko-Sendikalizm, Anti-Otoriter Hareket, Birey, Birlik, Demokrasi/Proletarya Diktatörlüğü, Devlet, Devletçilik, Devletin Sönümlenmesi, Devletin Tasfiyesi, Devrim Teorisi, Erk, Erken Yazılar, Feminizm, Fokoculuk, Hiyerarşi/Anti-

Hiyerarşi, İspanyol İç Savaşı, İstençcilik, Kadın Hareketi, Kendiliğindenlik, Korsch Çizgisi, Kurtuluş, Marksizm-Feminizm, Otorite, Öğrenci Hareketi, Özgürleşim, Özgürlük, Özyönetim, Paris Komünü, Parlamentarizm, Seçimler, Sol Radikalizm, Sendikalizm, Sosyal Devrimciler, Sosyalizasyon, Şiddet, Terörizm, Toplumsal Birlik, Yeni Sol

▶ Abbau des Staates, Absterben des Staates, Anarchosyndikalismus, antiautoritäre Bewegung, Assoziation, Autorität, Befreiung, Demokratie/Diktatur des Proletariats, Dezentralisierung, Emanzipation, Etatismus, Feminismus, Fokustheorie, Frauenbewegung, Freiheit, Frühschriften, Gemeinwesen, Gewalt, Hierarchie/Antihierarchie, Individuum, Korsch-Linie, Linksradikalismus, Macht, Marxismus-Feminismus, Neue Linke, Pariser Kommune, Parlamentarismus, Revolutionstheorie, Selbstverwaltung, Sozialisierung, Sozialrevolutionäre, Spanischer Bürgerkrieg, Spontaneität, Staat, Studentenbewegung, Syndikalismus, Terrorismus, Voluntarismus, Wahlen

Anarko-Sendikalizm

Alm. Anarchosyndikalismus. – Ar. sīndikālīya fauḍawīya. – Fr. anarcho-syndicalisme. – İng. anarcho-syndicalism. – İsp. anarcosindicalismo. – Rus. anarcho-sindikalizm. – Çince wu zhengfu gongtuan zhuyi 无政府工团主义

Anarko-Sendikalizm özellikle Avrupa'nın ve Güney Amerika'nın birçok ülkesinde, teori olarak büyük oranda Peter **Kropotkin** (1842-1921) tarafından formüle edilen komünist anarşizmin değişik biçimlerinin izini taşıyan, sosyal devrimci yönelimli sendika hareketleriyle yakından bağlantılı bir karakteristik taşır. Bu karakteristik bağıntısı içinde Anarko-Sendikalizm, ilk olarak Birinci Dünya Savaşı sonrasında ortaya çıkmış ve bu dönemde organizasyon tarihi gelişmesi ve pratik önemi açısından doruk noktasına ulaşmıştır. Her ne kadar 19. yüzyıl dönemecinde anarşizm teorisi devrimci sendikalizmin kuruluşunda önemli bir rol oynamış olsa da (örneğin Fransa'da Fernand **Pelloutier**), bugünkü bilgi düzeyi bazında, anarşizmi devrimci sendikalizmden ayırmak gerekir.

Daha 1913 Sonbaharında, reformist Uluslararası Sendikalar Birliği'ne (International Gewerkschafstbund – IGB) muhalif bir sosyal devrimci sendika enternasyonali kurma hazırlığı için, Londra'da 12 ülkeden yaklaşık 60 işçi örgütü bir araya gelmişti. Rakip bir sendika enternasyonalinin kurulmasına yönelik bu girişime Fransız devrimci sendikalist Confédération Générale du Travail'nin (CGT) karşı çıkışı ve Birinci Dünya Savaşı'nın etkileri sosyal devrimci sendikalar birliğinin önünü kesmişti. Birinci Dünya Savaşı sonrasında ve Rusya'da Ekim Devrimi'nin zaferinin etkisi altında özellikle Güney Avrupa ülkelerinin sosyal devrimci sendikaları, 1920'lerin ortasından itibaren Komintern'e paralel bir örgüt olarak Kızıl Sendikalar Enternasyonali (Rote Gewerkschafts-Internationale – RGI) kurma girişimlerini, kendilerinin savaş öncesi niyetlerinin gerçekleşmesi olarak görme eğilimi

içindeydiler. 1919-1921 arasında bu sürecin açıklığa kavuşmasının ardından – öyle ki, Sovyet Rusyası'nda çok sayıda anarko-sendikalistin tutuklanması bu sürecin açıklığa kavuşmasını hızlandırmıştı–, sonuçta özellikle Alman ve İsveçli anarko-sendikalistlerin öncü rolü oynamalarıyla, sadece reformist IGB'yi değil aynı zamanda 1921 ortalarında kurulan RGI'yi de reddeden sendika örgütleri, uluslararası bağımsız bir çatı örgütünde birleştiler.

1922 sonunda Berlin'de kurulan bu örgüt, programatik olarak kendisini Bakuninci Birinci Enternasyonal geleneği çizgisi içinde gören bir anlayışla, Uluslararası İşçi Birliği (Internationale Arbeiter Association – IAA) adını aldı: IAA günümüzde de Anarko-Sendikalizmin uluslararası tartışma platformudur; daha çok tanınan Fransızca kısaltılışıyla bilinir: AIT (Association Internationale des Travailleurs). IAA'nın iki dünya savaşı arası dönemde en çok üye sayısına sahip olduğu ülke örgütleri İspanyol CNT (Confederación Nacional del Trabajo) ve 1929'da 8 Güney ve Orta Amerika ülke örgütlerinin kurduğu Kıtasal-Amerika İşçileri Birliği'ydi. IAA'nın kuruluş kongresinde kabul edilen İlkeler Açı*klaması* Rudolf **Rocker** (1783-1958) tarafından kaleme alınmıştı – Rocker Almanya Özgür İşçiler Birliği/Anarko-Sendikalistler'in (Freie Arbeiter-Union Deutschlands/ Anarcho-Syndikalisten – FAUD/AS) programlarının formüle edilmesini de önemli ölçüde etkilemişti. IAA'nın İl*keler Açıklaması* (1922, 421, 1. Madde), "tüm toplumsal yaşamın özgür[lükçü] komünizm bazında yeniden örgütlenmesi" için proletaryanın ekonomik örgütlenmelerinin uygun [yapılanmalar] olduğu ve "modern politik işçi partilerinin yerine" sadece "toplumsal değerlerin üreticisi ve yaratıcısı olma niteliğine sahip işçilerin" bu hedefe götürecek başarılı mücadeleyi verebileceğini iddia ediyordu. Bu kabulden hareketle IAA burjuva toplumunun politik ilkelerini yargılıyordu – yani parlamentarizmi, milliyetçiliği, merkeziyetçiliği ve militarizmi reddediyordu. Anarko-sendikalistler aynı şekilde kategorik olarak –1921'den itibaren artan bir kararlılık ve şiddetle–tarih felsefesel bir yönelim olarak Marksizmi, devrim teorisi anlayışı olarak (Sovyetler Birliği'ndeki gerçekleşmiş haliyle) "proletarya diktatörlüğünü" ve –devrimci sendikalizmde şiddetle iddia edildiği gibi– politik tahakkümü kaçınılmaz olarak kalıcılaştıracak politik parti örgütlenme tarzını reddediyorlardı.

IAA'nın 1920'li yılların sonlarındaki girişimleri, kendine bağlı ülke örgütlerini kapitalizme karşı mücadelede doğrudan eylem araçlarıyla donanımlı ve ekonomi ve toplumu yeniden kurma yönelimli endüstri federasyonlarını örgütsel temel olarak kurma çabaları, özellikle İspanyol CNT içinde oldukça tartışmalıydı. IAA içindeki farklılıklar büyük oranda Kuzey Avrupa ülkeleri ile Güney Avrupa ve Güney Amerika ülkeleri arasındaki sosyoekonomik gelişim düzeyiyle ilintiliydi. Anarko-sendikalistler, hareketin ve özgürlükçü özörgütlenmelerin göstergesinin doruk noktası olarak 1936/37'de İspanya'da ama özellikle de Katalonya'da kurulan Colectiviades'leri görüyorlardı.

İki dünya savaşı arasındaki dönemde Marksist cenahtan Anarko-Sendikalizme yönelik ayrıntılı ve sistemik bir eleştiri özellikle Rus anarko-sendikalis-

tler ve iktidardaki Bolşevikler arasındaki çatışmadan dolayı engellenmişti. 1920/21 yıllarındaki idari baskılarla çatışmayı Bolşevikler başlatmış ve anarko-sendikalistleri sürgüne göndermişlerdi. Bu da FAUD'daki Alman anarko-sendikalistler tarafından güçlü bir şekilde temsil edilen ve IAA içinde temel bir yönelim haline gelen, uzlaşmaz anti-bolşevik bir tutuma yol açmıştı.

İlk önceleri Anarko-Sendikalizm Komintern tarafından ölçülü bir biçimde analiz ediliyordu, taraftarlarının "cesur devrimciler" olduğu teslim ediliyor ama aynı zamanda onlar "ideolojik bir karmaşa" içinde olmakla suçlanıyordu. Komintern'in erken dönemlerinde Anarko-Sendikalizm II. Enternasyonal'le karşılaştırıldığında bir adım ileride ama komünist hareketin devrimci Marksizmine göre bir adım geride görülüyordu. "İşçi Muhalefeti"nin ve Mart 1921'deki Kronstadt Ayaklanması'nın politik olarak istikrar bozucu etkisi altında **Lenin** SBKP 10. Parti Kongresi'nde, daha sonra bağlayıcı bir hale gelen, şu yaklaşımı dile getiriyordu: bu hareketlerde söz konusu olan şey "anarko-sendikalist sapmalardır" (krş. LW 32, 249-61). Anarko-sendikalistlerin en büyük hatalarını, halihazırda sınıfsız toplum mevcut değilken ulusal ekonominin yönetimini doğrudan sendikal örgütlerde birleşen üreticilere vermek istemelerinde görüyordu. Ona göre (KP önderliğinde) geçici bir süre için proletarya diktatörlüğü gerekliydi; anarko-sendikalistlerin hemen ve şimdi elde etmek istedikleri şey ancak sınıfsız toplumda gerçekleşebilecekti.

Marksizmin iki dünya savaşı arası dönemdeki teorisyenler içinde özellikle Karl **Korsch** Anarko-Sendikalizmde Marksist perspektiften sahiplenilebilecek pozitif noktalar görüyordu. Kendisinin 1919'daki sosyalizasyon programı anlayışından İspanya'daki kolektifleştirmelere dair 1938'deki yorumlarına kadar, işyerinde doğrudan üreticiler demokrasisine dair anarko-sendikalist fikirde, devletleştirme uygulamalarına/politikalarına yönelik bir katkı ve bir düzeltme görüyordu. Bunun dışında Korsch "bağımsızlığa, kendiliğindenliğe, praxis öğrenmeye yeterince alan veren ve [parti, devlet] görevlileri oligarşisinin ortay çıkmasına engel olabilecek bir örgüt tarzı" arayışındaydı (**Gerlach**, 1969, 13); tarihsel olarak buna en yakın olan tarzı İspanyol CNT'nin pratiğinde buluyordu. Anarko-Sendikalizmde temsil edilen iktisadi konsey fikri ve Rus Devriminin seyrine dair bu akımın getirdiği eleştiri 1960'ların sonunda anti-otoriter öğrenci hareketinde yeniden keşfedildi. Anarko-Sendikalizm hareket olarak1970'li yıllarda –İspanya'da diktatör Franco'nun ölümünün ardından, ufak bir çapta da olsa Federal Almanya Cumhuriyeti'nde– salt işçiler arasında değil, öğrenciler ve aydınlara da hitap eden geçici bir canlanma yaşadı. Anarko-Sendikalizmin belirli yanları 1980'li yıllarda birçok Avrupa ülkesinin Yeni Sosyal Hareketlerinde bir yankı buldu.

Kaynakça

H. M. **Bock**, "Anarchosyndikalismus in Deutschland. Eine Zwischenbilanz", in: *IWK*, 25, 1989, H. 3, 293-358; H. M. Bock, *Syndikalismus und Linkskommunis-*

mus von 1918 bis 1923. Ein Beitrag zur Sozial- und Ideengeschichte der frühen Weimarer Republik (1969), Darmstadt 1993; W. I. **Bernecker**, "Aufstieg und Niedergang des anarchistische Syndikalismus in Spanien", in: *1999 – Z.f. Sozialgeschichte des 20. und 21. Jh.*, 8, 1993, 12-39; E. **Gerlach**, "Vorwort", in: K. Korsch, *Schriften zur Sozialisierung*, Frankfurt/M 1969, 5-14; A. **Lehning**, "Die Internationale Arbeiter-Assoziation (IAA). Ein Beitrag zur Theorie und Ideologie der anarcho-syndikalistischen Internationale", in: *Intern. Tagung der Historiker der Arbeiterbewegung. 16. Linzer Koferenz*, Wien 1982, 76-99; "Prinzipienerklärung der Internationalen Arbeiterassoziation (IAA) auf dem Gründungskongreß 1922 in Berlin", in: *Der Syndikalist*, 4. Jg., 1922, Nr. 25, tekrar in: Bock 1993, 421ff; C. **Regin**, "Hausfrau und Revolution. Die Frauenpolitik der Anarchosyndikalisten in der Weimarer Republik", in: *IWK*, 25. Jg., 1989, H. 3, 379-97; W. **Thorpe**, *The Workers Themselves. Revolutionary Syndicalism and International Labour 1913-1923*, London 1989.

Hans Manfred Bock

▶ Anarşizm, Anti-Otoriter Hareket, Birlik, Demokrasi/ Proletarya Diktatörlüğü, Ekim Devrimi, Enternasyonal, Kendiliğindenlik, Konsey Komünizmi, Kooperatif Hareketi, Korsch Çizgisi, Öğrenci Hareketi, Özedimsellik, Proletarya Diktatörlüğü, Reformizm, Sendikalizm, Sınıfsız Toplum, Yeni Sosyal Hareketler.

▶ Anarchismus, antiautoritäre Bewegung, Assoziation, Demokratie/Diktatur des Proletariats, Diktatur des Proletariats, Genossenschaftsbewegunng, Internationale, klassenlose Gesellschaft, Korsch-Linie, Neue Soziale Bewegungen, Oktoberrevolution, Rätekommunismus, Reformismus, Selbsttätigkeit, Spontaneität, Studentenbewegung, Syndikalismus.

Çeviri: Muharrem Açıkgöz

ISSN:1309-9175